

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE L'HOSTILITÉ  
OU LA VIOLENCE EN TANT QUE RÉALITÉ MORALE

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
ALEXIS RICHARD

JUIN 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



## **Remerciements**

Le chemin arpenté pour mener ce travail à son terme s'est révélé hallucinant par sa longueur et sa difficulté, une véritable épreuve intellectuelle et émotionnelle. Je n'aurais pas pu m'y aventurer, encore moins espérer en sortir, sans l'incalculable direction d'Yves Couture qui, sacrifiant temps et efforts sans compter, a su me conseiller et me guider avec adresse et élégance – en dépit de mon tempérament entêté. Merci à Vanessa Molina pour les heures passées à débattre inlassablement, pour m'avoir lu et critiqué, pour avoir bien voulu se lancer avec moi sur une route bien plus longue – mais plus douce. Merci à Jacinthe Gervais, Étienne Lepage, Nadine Gomez, Jonathan Panfili et Catherine Goulet pour leurs lectures et leurs commentaires précieux. Merci à Marie-Ange Cossette-Trudel, Simon Tremblay-Pépin, Éric Martin, Eve-Lyne Couturier, Étienne Côté-Paluck, Jessica Olivier Nault, Amélie-Anne Mailhot, Charles Morisset, Jade Bourdages et Julie Perrault pour m'avoir accordé le privilège de me joindre à leur communauté de discussion. Merci à Jean-Pierre Couture qui, sans le savoir, a eu une influence déterminante sur mon style d'écriture. Merci finalement à André Corten, Richard Richard, Ghislain Primeau, Anne Déziel, Simon Richard, Sébastien Lemieux, la famille Molina et Laurence Viens pour leur soutien indéfectible. Au revoir Thierry Hentsch, bienvenue Abel, je ferai tout pour me montrer digne de vous.

## Tables des matières

<b>Résumé</b>	ix
<b>Prologue : Énoncé de méthode</b>	1
<i>Principes généraux</i>	3
<i>Adéquation de la problématique et de la littérature</i>	21
<i>Logique argumentaire</i>	32
<i>Relais et limites</i>	36
 <b>Première partie : Le complexe logique et moral qu'est la violence</b>	 39
Chapitre 1 : Le complexe logique. La violence dans les sciences sociales contemporaines	45
<i>Usages universitaires actuels</i>	46
<i>Définitions conceptuelles contemporaines</i>	56
<i>Schématisation générale des perspectives théoriques</i>	61
<i>La violence évidente et la violence introuvable</i>	69
<i>Synthèse provisoire</i>	76
Chapitre 2 : Mythologie de la raison pénale	79
<i>La raison pénale, esquisse d'une épopée légendaire</i>	81
<i>Études sur la violence et raison pénale, deux exemples</i>	89
<i>Intermède réflexif</i>	99
Chapitre 3 : Le complexe moral. Glissement dramatique et moralisateur	103
<i>Le drame violent</i>	104
<i>La moralisation de la violence</i>	110
<i>La toute-puissance de la victime, renversement ou synthèse tragique?</i>	126
<i>Remarques conclusives : réalité morale de la violence et recherche d'une sortie</i>	140

Conclusion de la première partie : Synthèse et renaissance de la problématique	143
<b>Deuxième partie : La constitution de l'identité hostile</b>	149
Chapitre 1 : Individu et collectivité	159
Chapitre 2 : Matérialité et symbolicité	179
Chapitre 3 : Durée	195
Chapitre 4 : Intensité	207
Conclusion de la deuxième partie : Cadre théorique	215
<b>Troisième partie : Les trois strates de l'hostilité humaine</b>	221
Chapitre 1 : La bête humaine permanente	229
<i>Introduction à la bête</i>	229
<i>Monstruosité de la bête</i>	232
<i>Victoire contre la bête, victoire contre la violence</i>	236
Chapitre 2 : L'humain durable	243
<i>Introduction à la spiritualité</i>	243
<i>Le renversement culturel éphémère et l'équilibre identitaire</i>	252
<i>Centrage identitaire</i>	270
<i>Remarques conclusives : apprendre l'humanité ou apprendre à ne pas penser</i>	274
Chapitre 3 : La machine humaine	279
<i>Sur les traces de la machine</i>	281
<i>Considérations théoriques générales sur la machine</i>	295
<i>De la mécanique : écrous, ressorts, huile, poulies et pompes</i>	303
<i>Duplicité du narratif, efficacité du mensonge et dissimulation du vice</i>	323
Conclusion de la troisième partie : Récapitulation sommaire	329

<b>Quatrième partie : L'expression violente et la sortie de la violence</b>	331
Chapitre 1 : L'expression violente de l'hostilité, son intensité et ses effets identitaires	335
<i>L'expression violente de l'hostilité</i>	335
<i>Scandale synchronisateur et intensité</i>	349
<i>Les effets d'altération identitaire de la violence</i>	364
<i>Du déplacement</i>	372
<i>Récapitulation sommaire</i>	379
Chapitre 2 : Lilith	381
<i>Image de la femme dangereuse</i>	386
<i>Image de la femme faible</i>	405
<i>Considérations synthétiques</i>	414
Chapitre 3 : Sortir de la violence	419
<i>Optimisme théorique</i>	422
<i>La raison inefficace</i>	427
<i>Transsubstantiation quelque part sur le seuil</i>	434
<i>Géométrie de la sortie de la violence</i>	440
 <b>Épilogue : Méditation morale sur les surhumains</b>	447
 <b>Annexes</b>	465
Annexe I : Petit lexique de la géométrie de l'identité hostile	467
Annexe II : Digression spéculative sur les origines de l'Âge de fer	469
 <b>Bibliographie</b>	473



## Résumé

Cette thèse est une étude thématique et un essai théorique qui a pour objet la violence en tant que réalité morale. Celle-ci est envisagée au moyen de l'élaboration d'une théorie stratifiée de l'identité morale de l'humanité culminant dans la représentation conceptuelle de l'hostilité. Cette entreprise est menée à terme en quatre temps. (1) D'abord par un effort de problématisation qui s'appuie sur une revue de la littérature récente sur la violence en sciences sociales, problématisation qui permet de dégager les contours d'un complexe logique et moral. (2) Puis par la construction d'un cadre théorique qui épouse le caractère multiforme de la violence en puisant ses fondements dans la philosophie de Nietzsche de manière à définir le « sujet de l'hostilité ». (3) Ensuite en se penchant sur le caractère moral de la violence à partir de la stratification des possibles de l'hostilité humaine, ce qui conduit au discernement de trois modes de production d'identités hostiles (animal, humain et mécanique). (4) Finalement en revenant sur la violence en tant que modalité expressive du sujet de l'hostilité. La thèse se termine sur la discussion d'un cas qui illustre son propos théorique, d'une part, et sur la mise en perspective de la question de la « sortie » de la violence, d'autre part.

**Mots-clés : violence, morale, hostilité, humain, culture, philosophie politique**



**Prologue :**  
**Énoncé de méthode**





L'intention générale de cette thèse est de faire le tracé conceptuel et synthétique de l'hostilité, c'est-à-dire de *la violence en tant que réalité morale*. Son cœur est *une théorie stratifiée de l'identité morale de l'humanité* reposant sur un travail de discernement, de précision et d'articulation des concepts d'identité hostile, d'animal, de culture humaine, de machine et d'expression violente. La violence ainsi conçue n'est attachée à aucun geste en particulier ou en général, mais plutôt à diverses formes qui se distinguent à partir de leur positionnement à la surface d'un agencement de valeurs. Cette thèse n'est pas produite dans la perspective d'une contribution verticale à la science politique, c'est-à-dire qu'elle ne cherche pas à dépasser les théories existantes, à tout dire ou à fournir des explications de type hypothético-déductif. Elle répond plutôt à un travail de description cartographique de l'hostilité devant donner une forme à ce qui est informe dans la perspective d'une contribution horizontale à la science politique<sup>1</sup>. En ce sens, cette thèse revendique le statut d'étude thématique et d'essai d'interprétation spéculative de la violence, étude et essai dont l'enjeu est la cartographie générale d'un territoire complexe et non la mesure définitive d'une partie de ce territoire. Le chapitre introductif qui s'amorce ici a pour but d'offrir un éclairage programmatique sur la méthode embrassée pour y arriver. Il est organisé de manière à exposer d'abord les principes généraux de la méthode pour ensuite préciser les procédés méthodologiques utilisés pour traiter la littérature de référence et assurer la cohérence argumentaire.

### *Principes généraux*

*Principe I : des valeurs qui sous-tendent la méthode.* Ma méthode a des valeurs qui viennent la déterminer avant toute considération sur le sens à donner à la thèse doctorale ou à son objet. Elle se veut perspectiviste, c'est-à-dire qu'elle s'efforce de

---

<sup>1</sup> Une science progresse verticalement lorsque des propositions sont dépassées en qualité par d'autres propositions. Une science progresse horizontalement quand les propositions s'accumulent sans déboucher sur le triomphe définitif de l'une ou plusieurs d'entre elles. C'est ainsi que les anciennes technologies deviennent obsolètes à mesure qu'elles sont remplacées par de nouvelles technologies pendant que Platon, de Padoue, Dante, Goethe ou Nietzsche ne prennent pas la moindre ride.

faire cohabiter plusieurs points de vue en insistant sur les paradoxes qui les troublent, les différences qui les distinguent et les contradictions qui les opposent<sup>2</sup>. Elle se veut dialectique, c'est-à-dire qu'elle cherche à incorporer les perspectives au sein de la même logique générale, d'une part, et à évoluer ou progresser à mesure qu'elle se bute aux paradoxes, aux différences et aux contradictions qu'elle rencontre, d'autre part<sup>3</sup>. Elle se veut moralement consciencieuse en cherchant l'équilibre entre sa volonté d'approuver amoralement toutes les perspectives (ne serait-ce que pour éviter de monter un discours sur l'hostilité criblé d'hostilité), d'une part, et son dédain pour la complaisance de celui qui se refuse à formuler un jugement, d'autre part. Finalement, toujours relativement à sa conscience morale, elle se positionne en faveur de la réflexion et en défaveur du savoir utile, c'est-à-dire qu'elle se limite à vouloir penser les idées (telles qu'elles se posent et se déposent, se côtoient et se succèdent, se maintiennent et se transforment) sans chercher le moyen de mettre ces idées au service d'autre chose – qu'il s'agisse par exemple d'un gouvernement, d'une entreprise, d'un secteur économique, d'un groupe social, du bien-être général, de la paix, ou même de l'institution moderne de la science.

*Principe II : de la dimension réflexive de la thèse doctorale.* Il n'est pas aisé de définir la thèse doctorale. Nerf de la nouveauté comme de la continuité universitaire, elle apparaît à la fois institutionnellement déterminée et matière indéterminée. La thèse, dirait-on, ne répond pas *a priori* à une forme de travail spécifique (qu'il s'agisse de l'essai ou de l'étude, par exemple) de même que la forme et le sens de sa contribution sont laissés largement à la discrétion du secteur d'activité universitaire

<sup>2</sup> Après Pascal, en effet, je suis de ceux pour qui « les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde » (1972 [1669] : fragment 141). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce thème épistémologique à plusieurs reprises.

<sup>3</sup> Le lecteur ne se trompe pas s'il voit dans la proposition d'enchâssement d'un « perspectivisme » et d'une « dialectique » quelque chose qui ressemble à une volonté de conciliation de conceptions hégélienne et nietzschéenne – une conciliation que plusieurs auteurs ont jugée impossible, parmi lesquels Gilles Deleuze. Les deux philosophies que cela sous-entend sont sans aucun doute remarquablement opposées l'une à l'autre, mais le thème du dépassement des contradictions chez Hegel et la démesure apparente qui accompagne le perspectivisme de Nietzsche me semblent suffisamment autoriser une pareille démarche.

auquel elle se destine – qu'il soit ou non discipline scientifique – et aux interrogations qui l'animent. Pourtant l'indétermination relative qui semble marquer la thèse n'est ni vaine ni accidentelle. Si la thèse devait *entièrement* correspondre à un genre littéraire spécifique, à un modèle de connaissance décidé d'avance ou à une méthode arrêtée, nous risquerions paradoxalement l'excès de certitude dans le rapport que nous entretenons avec notre ignorance – car, en principe, l'étude, y compris au doctorat, convient à l'ignorant là où l'enseignement convient au savant.

Liberté et détermination thétiques renvoient ainsi au contact entre l'horizon d'une « contribution significative » et l'institution qui la reçoit – ici une discipline. En tant qu'elle s'adresse à une discipline, la contribution est « déjà déterminée » par les vivants et les morts qui prennent et ont pris part à l'évolution des normes institutionnelles correspondantes par leurs paroles et leurs écrits. En tant qu'elle cherche à s'ajouter à une discipline, la contribution permet de se représenter la discipline comme quelque chose qui est « en plein mouvement », c'est-à-dire qu'elle se fait littéralement à coup de pareilles contributions. Cette opposition nous permet déjà d'entrevoir le rôle spécial joué par la thèse doctorale dans le cycle de vie d'une discipline : contribuer à une discipline, c'est, au sens fort, la produire ou, tout au moins, la déplacer. Une caractéristique majeure qui trace une démarcation très importante entre les études doctorales et celles qui lui sont antérieures, car apprendre une discipline (de ses apparences et attitudes à ses propositions en passant par ses habitudes) et faire une discipline ne sont pas la même chose. Dans tout le processus universitaire, la thèse doctorale est l'unique moment où l'étudiant est, quelque part, hissé à la hauteur de la discipline qu'on lui enseigne. Comme si, pour reprendre le mot de Sloterdijk, l'éducation institutionnelle ne pouvait se conclure que sur un « produit semi-fini » (2011) dans l'expectative d'une réappropriation personnalisée.

Si la thèse doctorale influence directement la forme d'une discipline et si c'est en partie cela qui explique que l'on mobilise des représentants disciplinaires pour juger

de la validité de la contribution, il faut conclure que la thèse a une valeur politique qui fait d'elle son propre objet de recherche – à côté, en dessous, au-dessus ou dans l'objet qu'elle affiche. C'est pourquoi en cherchant sa place dans la science politique, la thèse actuelle cherche la science politique elle-même et se donne par conséquent pour second principe de méthode d'être à sa propre poursuite.

*Principe III : de l'élément spéculatif.* Je propose d'envisager ma méthode à travers ses éléments critique et spéculatif. Simplement posés, l'élément critique d'une dissertation permet de la situer en tant que discours en la faisant contraster avec d'autres discours alors que son élément spéculatif désigne la prise de parole de l'auteur – ce qu'il propose, amène, crée, conçoit.

Dans le cadre d'une thèse doctorale, l'élément critique doit dégager un espace de contribution, celle-ci ne désignant rien d'autre que l'élément spéculatif. Formulé ainsi, le péril fondamental qui menace l'auteur d'une thèse consiste à ne pas trouver d'espace de contribution « originale », ou à mal le faire. C'est précisément pourquoi *le deuxième péril consiste à entreprendre des manœuvres de contournement du premier péril*. J'imagine ne pas trop me tromper quand j'affirme que ces manœuvres doivent varier d'un parcours institutionnel à l'autre, alors je vais humblement me contenter de mentionner ce dont j'ai moi-même pu expérimenter le pouvoir d'attraction en cheminant sur les routes de la philosophie politique.

La manœuvre de contournement la plus praticable et séduisante implique l'exploitation de l'immense filet d'intertextualité liant entre elles les sources littéraires anciennes et modernes de même que les travaux universitaires d'hier et aujourd'hui. Cette masse débordante de textes qui renvoient les uns aux autres est aussi intéressante et fascinante à décoder que complexe et malaisée à approcher sans guide. C'est pourquoi il convient éminemment à une thèse doctorale en philosophie politique de se proposer de participer à l'affinement infini de la compréhension des



concepts, des auteurs, des écoles, des œuvres et de leur réception dans telle ou telle zone du tissu intertextuel. On pourrait dès lors affirmer que ce genre de démarche implique de s'intéresser directement à la littérature mobilisée et que les affirmations relatives aux objets politiques traités par cette littérature (comme peuvent l'être le gouvernement et la révolution) sont abordés indirectement.

Ce que je veux éviter à cet égard, c'est d'emprunter cette voie de recherche de manière à diluer la responsabilité spéculative de la thèse – par exemple en endossant moi-même les affirmations sur la littérature approchée tout en faisant endosser à cette littérature les affirmations sur les objets politiques. Un point qui n'est pas négligeable, selon moi, et qui offre en outre une belle occasion de faire exister la différence entre thèse doctorale et mémoire de maîtrise. En effet, maîtriser un champ d'études spécialisé ou une famille de questions posées par la discipline diffère de l'exercice visant à altérer ou à faire se mouvoir une discipline, voire à arpenter ses bordures pour en repousser les limites. Il y a quelque chose du travail pensant dans la thèse, et l'envergure de ce travail ne me semble pas aussi importante que sa densité. À mon sens, le travail pensant de la thèse prend son sens plein quand il s'applique directement autant à la littérature étudiée qu'aux objets discutés par elles.

S'il faut voir dans ce qui vient d'être écrit l'orientation primitive de l'élément spéculatif de cette thèse, il importe aussi de voir les risques qu'elle comporte, en particulier celui de me rendre ridicule. Mes connaissances, mes idées ainsi que ma capacité à les lier et à les rendre par écrit adéquatement sont limitées. Ici, je tiens pour acquises des formules, là je préjuge de la justesse d'un énoncé de valeur, dans tous les cas il y a beaucoup plus de choses que je n'examine pas que de choses que j'examine. De sorte qu'assumer entièrement mon propos équivaut quelque part à m'exposer seul au ridicule. C'est pourquoi je dois tout au moins faire œuvre de ridicule respectable. C'est-à-dire que si les inévitables maladresses et trébuchements

doivent m'être attribués, il en va de même des éventuels bons coups<sup>4</sup>. Et si mon ridicule probable ou certain me fait ressembler à « l'esprit boiteux » dont parle Pascal dans ses *Pensées*, peut-être le fait de m'en responsabiliser fera-t-il fondre la colère du lecteur en pitié :

D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et un esprit boiteux nous irrite? À cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons; sans cela nous en aurions pitié et non colère. (Pascal, 1972 [1669] : fragment 232)

*Principe IV : de l'élément critique.* Le domaine de la critique ouvre sur un deuxième type de manœuvre de contournement, un type que certains de nos contemporains nomment l'« homme de paille » et dont la discussion permet en retour de mettre en contexte mes inclinaisons méthodologiques en ce domaine. Un homme de paille, d'après l'usage courant, c'est un auteur ou un groupe d'auteurs dont on expose les idées dans le but précis d'en montrer la faiblesse et, du coup, de mieux faire valoir les siennes propres. S'il s'agit là sans aucun doute d'une démarche généralement nécessaire et inévitable dès qu'il est question d'interroger une littérature, l'expression « homme de paille » ajoute l'image péjorative de quelque chose qui brûle facilement et rapidement, d'où l'idée d'après laquelle la validité

---

<sup>4</sup> Il me semble que le ridicule soit une partie intégrante de la vivacité de la philosophie depuis ses débuts. Ne pouvant pas examiner ici la chose en détail, je veux qu'il me suffise de prendre Platon en exemple. Dans son *Politique*, conformément aux attentes initiales des interlocuteurs, les deux premières phases du dialogue produisent apparemment plus d'aporées qu'elles n'éclairent le problème et c'est pourquoi, à chaque fois, les protagonistes ont le courage et l'humilité d'avorter leur propos avant qu'il n'atteigne son terme. Le deuxième raisonnement abandonné est sans doute le mieux apte à clarifier ce que je veux signifier, car les personnages se mettent littéralement à produire du mythe religieux en discutant très librement des gouvernements temporels de Cronos et de Zeus. En lisant ces passages, je me rappelle m'être gratté la tête en me disant que Platon disjonctait complètement. Et pourtant, lorsque le raisonnement final s'achève, je n'ai pu que constater avec stupéfaction et admiration qu'il aurait été impossible de parvenir jusque-là sans cette étrange discussion spéculative. Même incomplètes et bizarres, les deux premières phases argumentaires s'avèrent en réalité cruciales, leur apparence faible et ridicule dans l'isolement se voyant complètement renversée en force et en sérieux par l'effet d'ensemble du dialogue. D'où je conclus que si Platon n'avait pas accepté de s'engager sur des voies argumentaires indéfendables, et ce à deux reprises (!), son propos définitif n'aurait pas été aussi convaincant. Et Platon ne joue pas au pompier, je crois, pas plus qu'il ne tente de colmater par la finesse des syllogismes boiteux. Il parvient à donner une forme déchiffrable à quelque chose d'informe, ne reculant pas devant le ridicule pour y arriver. Un enseignement précieux qui a tout à voir avec la logique argumentaire de cette thèse (voir les pages 34-36) et dont il convient par conséquent de garder le souvenir.

propositionnelle qu'on en tire est illusoire et friable. Dans les faits, il est très difficile de distinguer le point à partir duquel la critique se mérite pareille appellation. Que dire en effet du Platon d'Aristote, du Cicéron d'Augustin ou du Machiavel de Bodin? Je ne sais pas.

Les idées étant généralement fort imparfaites, y compris chez les grands penseurs, offrir au lecteur un contraste aide considérablement à lui faire accepter ou respecter cette imperfection tout en contribuant à créer une ambiance ou un contexte favorable pour le discours qu'on entreprend. Ce que je veux tout de même éviter à cet égard, c'est que l'essentiel de la force argumentaire de mon propos provienne de mon effort de mise en scène critique plutôt que d'un quelconque écart réel entre les discours. Ce genre d'enjeu méthodologique est bien terne lorsque couché par écrit, mais que le lecteur ne s'y laisse pas prendre : la tentation qui loge en ces lieux est brûlante.

Plutôt que de tenter de formuler clairement la distinction entre saine critique et critique en forme d'homme de paille, je veux envisager l'élément critique sur un autre mode et attendre de lui d'autres produits. La critique n'exige pas absolument de classer les sources en alliés et en opposants. Mon pari est qu'*il est possible de mener une critique qui rejette moins qu'elle n'absorbe*. La critique « absorbante » correspond à un effort de captation de la substance et des allures des idées de manière à les incorporer à mes élaborations. L'image qui lui convient n'est pas celle de l'affrontement, mais plutôt celle du festin cannibale. Absorber la substance et l'allure des textes, c'est-à-dire en reprenant aussi les limites et les apories rencontrées afin que chaque nœud de difficultés et de contradictions dynamise mon propos de l'intérieur. Ma critique doit dégager chez les auteurs étudiés les limites qui deviendront l'horizon de ma recherche.

Le fait de reprendre en boucle toutes les difficultés rencontrées promet de produire un effet dynamique singulier : apparaissant progressivement à mesure que seront



dévorés par l'écriture leurs auteurs originels, les apories apporteront sans cesse de nouvelles exigences qui forceront l'adaptation de la problématique de la thèse. C'est-à-dire que l'absorption des apories, contrairement à leur rejet, me poussera concrètement à réviser à quatre reprises l'objet de ma thèse (d'où ses quatre parties), de même que les sources qui lui conviennent. Cette manière d'envisager l'élément critique de la méthode doit rendre la thèse vivante, évolutive, progressive (dialectique); cela doit lui permettre de se reposer la question de la perspective à adopter relativement au contenu, à la méthode, à la littérature et au style à mesure que la problématique se transforme.

*Les formes de l'absorption critique.* Pour donner une idée nette de ce qu'est l'absorption critique, je me propose de l'illustrer à partir de la revue de la littérature qui sera présentée dans la première partie. Car en effet, la forme que prend la problématique définitive de la thèse est tributaire des critiques qui seront adressées aux trois grandes approches de la violence distinguées dans cette revue de la littérature, mais sur le mode de l'absorption plutôt que sur celui du rejet.

Parmi les trois approches que je définirai, celle que j'appelle « structuro-rationalisme » est particulièrement saillante du fait de son omniprésence dans les études sur la violence en sciences sociales, une omniprésence qui prend la forme d'une domination dont je dirai qu'elle n'est pas justifiée d'un point de vue logique. On aurait tort, toutefois, de voir là un rejet. Je reconnais l'importance problématique du structuro-rationalisme, mais en la situant ailleurs, dans l'attention que ses représentants accordent au rapport entre la raison (qu'elle soit réflexive, instrumentale ou autre) et la violence, d'une part, et dans la facilité avec laquelle ce rapport mène à des considérations morales sur la violence, d'autre part. La critique de cette approche me servira en réalité d'amorce pour traiter le problème du lien entre ces trois termes (raison, violence, morale), elle constituera un premier contact avec des difficultés théoriques majeures qui feront obstacle tout au long de la thèse

et sur lesquelles je reviendrai avec insistance. L'absorption du structuro-rationalisme doit être rangée dans la catégorie de la clarification, car elle permettra d'identifier, de hiérarchiser et d'explorer quelques-uns des enjeux fondamentaux de cette thèse – notamment la place de la raison dans l'humaine morale, dans l'expression violente et dans la sortie de la violence<sup>5</sup>. Je lui prendrai peu de propositions telles qu'il me les présente, mais j'absorberai la série de difficultés conceptuelles et morales qu'il permet de poser.

Les deux autres approches de la violence définies dans la première partie feront l'objet d'une absorption plus directe. L'approche que je dis d'« anthropologie philosophique », tellement empreinte des accents hobbesien et psychanalytique, sera *adoptée* pour dégager les possibles de l'hostilité humaine (thème qui occupera toute la troisième partie) et pour cerner le sens moral des figures féminines de la mythologie grecque (dans la quatrième partie). Cette adoption me contraint à prendre particulièrement au sérieux les apories de cette approche et c'est pourquoi je les discuterai d'abord avec une dureté chaleureuse. C'est précisément par le biais de l'autre grande approche discernée, que j'appelle « phénoménologie de surface », que je façonnerai les outils qui me permettront de tempérer les apories de l'anthropologie philosophique. Si le contenu propositionnel de cette approche, du moins tel que je le décrirai, est caractérisé par un mouvement continu et une certaine légèreté ou naïveté, son « hygiène » épistémologique s'avère corrosive – c'est-à-dire admirable. L'attention qu'elle porte à la partie superficielle de la violence<sup>6</sup>, en effet, la mène sans cesse à remettre en cause les évidences les plus

---

<sup>5</sup> En effet, la discussion de la médiation narrative qui aura lieu au chapitre 2 de la deuxième partie, celle de l'humain et de la machine aux chapitres 2 et 3 de la troisième partie, de même que celle de la sortie de la violence au chapitre 3 de la quatrième partie; tous ces passages, dis-je, sont les suites directes de la critique du structuro-rationalisme.

<sup>6</sup> La « partie superficielle de la violence » renvoie à une certaine conception de la phénoménalité que j'aurai l'occasion de développer dans les deux premières parties de la thèse. Soulignons pour le moment qu'elle n'exprime pas l'opposition morale entre le profond/vrai/meilleur et le superficiel/faux/pire. La formulation doit plutôt mettre en valeur la surface de contact offerte par la violence. Une surface qui est faite aussi bien d'expériences vécues que de représentations visuelles, vocales ou écrites.

éminentes. Et l'évidence de la violence est sans aucun doute l'obstacle par excellence de toute recherche sur la violence. La critique de l'anthropologie philosophique donnera ainsi lieu à une absorption en forme d'adoption théorique, alors que la critique de la phénoménologie de surface donnera plutôt lieu à une absorption en forme de renforcement épistémologique.

Par-delà la distinction des approches de la violence, la critique de la littérature de la première partie débouchera sur une absorption plus importante encore, car elle culminera dans le repérage d'une tendance généralisée à la moralisation – repérage qui est la raison d'être de cette thèse, ni plus ni moins. C'est-à-dire que, comme je le défendrai, les discours universitaires sur la violence, tout au moins, sont à chaque fois inséparables de propositions morales. L'idée de moralisme prenant de nos jours le plus souvent un sens péjoratif, l'occasion est belle, ici encore, de méprendre ma critique pour un rejet. De fait, je soulignerai à quel point le moralisme me semble omniprésent, je repérerai chez plusieurs auteurs un certain aveuglement quant à la part moralisatrice de leur discours, je me plaindrai que l'on sacrifie trop souvent la définition conceptuelle de la violence sur l'autel des imprécations, et j'en passe. En réalité, et comme pour la critique des approches de la violence, le moralisme ne sera traité de la sorte que dans la perspective de mieux le reprendre à mon compte. Ceci dit, cette absorption critique est spéciale : *la problématique du moralisme détermine l'objet de cette thèse en me permettant de localiser la violence dans la morale*. C'est ainsi que la revue de la littérature offerte dans la première partie ne m'engagera pas à tourner le dos à la littérature discutée sous prétexte qu'elle présente un moralisme irritant et improductif; elle m'engagera à chercher la substance de la violence dans la morale. L'absorption du moralisme s'apparentera ainsi à une récupération, car il déterminera la problématique définitive de la thèse<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> La difficulté principale à cet égard, comme l'annonce le *Principe I*, réside dans la différence à faire entre discours moral et discours sur la morale – une différence beaucoup plus mince qu'il n'y paraît. (1) Effectivement et dans un premier temps, je me pencherai sur une série de discours logés dans la morale pour dégager l'objet moral que j'étudie. Pour assurer la fertilité d'une telle démarche, il

Il n'y a qu'un type d'absorption critique qui n'apparaîtra qu'après ladite revue de la littérature, une absorption qui doit favoriser l'harmonisation de mes intentions de recherche avec celles de mes sources. Prenons l'exemple de la philosophie de la conscience, un courant de la pensée moderne qui me permettra d'entraîner les enjeux dégagés à partir du structuro-rationalisme (relatifs au problème du rapport entre raison, violence et morale) sur le territoire de la philosophie. Si la discussion du structuro-rationalisme permet de concevoir les limites du lien causal plus ou moins direct couramment établi entre la raison et la violence, la discussion de la philosophie de la conscience permettra de reconduire cette proposition en la déplaçant de la spécificité de la violence à la généralité de l'ontologie. C'est pourquoi cette philosophie devra supporter dans une large mesure le même fardeau critique que le structuro-rationalisme. Ce qui est susceptible d'étonner, c'est que ce fardeau critique n'empêchera pas la présence de représentants de la philosophie de la conscience dans mes élaborations – au premier chef Hannah Arendt, dont les idées sont source de plusieurs passages clés. Il importe de comprendre à cet égard que je n'utiliserai pas des auteurs pour qu'ils confirment mon cadre théorique – et encore moins pour qu'ils le déterminent –, de même que j'accorderai peu d'attention au destin qu'ils sont susceptibles d'avoir souhaité pour leurs écrits. Je compte au contraire employer mon cadre théorique de manière à produire moi-même l'accord entre les idées – sur ce point, aucun fragment d'œuvre n'est trop petit et il suffit même parfois d'un seul mot bien transplanté pour autoriser la tenue d'un dialogue

---

semble impératif que je suspende mon jugement de manière à ne pas entrer moi-même dans la mêlée. (2) Par contre et dans un deuxième temps, puisque je suis nécessairement porteur de valeurs et puisque tous les moralismes ne sont pas égaux, il serait à la fois malhonnête et irresponsable de prétendre m'en tenir à cet amoralisme. Préférant de beaucoup être honnête et responsable, il semble que je doive me résoudre aussi bien à hiérarchiser les propositions rencontrées qu'à formuler des jugements. (3) N'étant pas parvenu pour de bon à dépasser cette contradiction, je préfère opter pour la recherche d'un équilibre : je dois tendre vers la suspension de mon jugement en envisageant l'objet moral de manière descriptive et formelle, d'une part, et je dois exploiter ma critique des discours logés dans la morale de manière à raffiner mon propre positionnement, d'autre part. Aspiration à l'équilibre que le lecteur aura raison d'associer au thème de la neutralité axiologique et aux débats qu'il suscite depuis *Le Savant et le Politique* de Weber (1917-1919).



entre des pensées *a priori* discordantes. Pour dire la chose sous une forme moins exacte mais plus dépouillée : j'approcherai Arendt depuis Nietzsche et non Nietzsche depuis Arendt, encore moins Arendt en dépit de Nietzsche. Et si les espoirs moraux entretenus par celle-là paraissent irréconciliables avec la dureté impudente de celui-ci, cela n'empêche pas que les deux penseurs se rapprochent dès qu'il s'agit de traquer la cruauté de l'humain ordinaire<sup>8</sup>. C'est ainsi que la philosophie de la conscience donnera lieu à une absorption en forme de détournement d'intention, détournement effectué au moyen d'un cadre théorique chargé d'atténuer le désaccord entre les sources.

*Synthèse des principes III et IV : de la copie honnête ou de la reproduction.* En faisant se rejoindre ces fils inséparables que sont la critique et la spéculation, il devient possible de définir le type de contribution qui correspond à l'ambition de cette thèse et de faire un pas décisif dans le sens de la fixation définitive d'une méthode. Ensemble, les principes de densité spéculative et d'absorption critique tendent au « dédoublement » des sources littéraires, un dédoublement qui implique une réappropriation nécessairement déformante. Déformante, en effet, car une réappropriation des sources effectuée sur le mode d'une personnalisation spéculative implique l'altération et le déplacement du sens et de la forme des idées examinées; elle implique de travailler les idées des autres. Se dessine dès lors une posture tout en réitération, en récurrence, en duplication et en plis, une posture qui, voisine de l'imitation et de la copie, demande par conséquent à être légitimée.

---

<sup>8</sup> À titre personnel, je trouve qu'Arendt est une excellente nietzschéenne qui se distingue par son intérêt marqué pour la conscience morale. Mais, pour être franc, cela me semble avoir une importance discutable. Ceux que j'identifie comme de grands penseurs, et pour moi Arendt en est une, se découvrent tels notamment en nous offrant de riches ouvrages qui présentent une grande quantité de prises pour l'esprit qui les cherche – l'étonnante intemporalité de nombre de ces ouvrages n'y est par ailleurs probablement pas étrangère. Ces prises favorisent une appropriation à double sens : du lecteur par les idées du penseur, et du penseur par les idées du lecteur. La fécondité réflexive qui en découle ne saurait être négligée.

Si l'on comprend aisément, je crois, que l'originalité stricte et la création pure sont choses d'une grande rareté parce qu'incroyablement difficiles à accomplir, on conçoit plus difficilement qu'un discours aux prétentions scientifiques puisse tirer quelque chose de la contrefaçon, de la falsification ou de la trahison des œuvres. La difficulté me semble résider dans la facilité avec laquelle on associe copie et malhonnêteté. Je ne peux me permettre ici le luxe d'un examen approfondi, alors qu'il me suffise d'évoquer la propriété intellectuelle en guise d'étendard. La propriété intellectuelle se présente généralement comme un outil légal qui autorise l'imposition d'un certain sens de l'équité dans la circulation des idées sur le marché. Elle permet, et cela est d'une importance considérable, de donner une réalité juridique au vol des idées. Elle présente par contre l'inconvénient fâcheux d'introduire l'utilité économique individuelle au fondement de la production littéraire universitaire. Fâcheux, en effet, parce que cela tend à occulter que la reproduction participe du meilleur de la tradition littéraire occidentale depuis ses débuts, sans que cela ne viennent diminuer sa valeur ou lui donner des airs malhonnêtes. Illustrons rapidement en évoquant deux cas célèbres.

Je pense d'abord à *L'Énéide* de Virgile, qui s'appuie sur le contenu de *L'Illiade* et de *L'Odyssée* pour raconter une nouvelle histoire, celle des origines troyennes de Rome, tout en reprenant leur style et leur déroulement narratif. Et pourtant, à en croire Dante, le poète romain ne semble pas moins digne qu'Homère de servir de modèle original, puisque c'est bien les traces de Virgile que le Florentin prétend suivre lorsqu'ils traversent ensemble l'*Enfer* et le *Purgatoire*. Je pense ensuite à la *République* et aux *Lois* de Cicéron, qui reprennent explicitement le style, le schéma narratif et les thèmes des deux ouvrages de Platon qui portent les mêmes noms. Et si Cicéron assimile Platon sans prétendre le moins du monde le dépasser ou sortir de son ombre, il ne se prive pas pour autant d'opérer des trahisons localisées pour faire s'infiltrer sa philosophie. C'est notamment ce qu'il advient de l'horizon d'idéal donné par Platon à sa *République*, horizon qui vole en éclat dès que Socrate se voit

remplacé par Scipion l'Africain, homme d'action par la bouche duquel la Justice et la République descendent sur terre pour s'incarner dans Rome. Comme pour Virgile et Dante, c'est cette *République-là*, et non celle de Platon, qu'Augustin prend pour modèle lorsque sa *Cité de Dieu* examine les forces et les faiblesses des vertus anciennes<sup>9</sup> (2000 [413-426] : livres II et V). Qu'il s'agisse de Virgile ou de Cicéron, je veux souligner qu'au lieu de se créer un espace de pensée ouvert à la défaveur d'un adversaire, leur « art » de la reproduction n'entrave en rien l'élaboration de concepts, leur révision ou la possibilité de porter des jugements originaux<sup>10</sup>. Bien au contraire, cet art implique une forme d'originalité qui lui est propre et qui ne peut exister sans lui. En n'aspirant pas à une originalité pure et sans mélange, ils n'en arrivent pas moins à de l'originalité, celle-là faite d'écarts, de déplacements et de trahisons de style et de contenu.

En ce qui concerne cette thèse, il importe surtout de remarquer que la reproduction littéraire honnête existe. Cela dit, je ne suivrai pas le schéma narratif de l'œuvre d'un Homère ou d'un Platon, car le thème de la violence est propice à l'assimilation de sources multiples, sources qu'il s'agit dès lors d'arriver à synthétiser. C'est du côté de Gilles Deleuze et Félix Guattari que je trouve la logique de reproduction littéraire qui convient – en particulier par la façon qu'ils ont de détourner les vocabulaires scientifiques de leur matrice disciplinaire pour défendre des idées qui

---

<sup>9</sup> Un peu plus proche de nous, l'*Utopia* de Thomas More constitue un autre exemple illustre d'une reprise du schéma narratif de la *République* de Platon, très explicite elle aussi. Remplaçant Socrate par Raphaël (un personnage dont l'auteur tente avec entrain de camoufler le caractère fictif), More reprend la discussion de la justice en redonnant vie aux thématiques platoniciennes traditionnellement jugées irréalisables par la pensée politique – au premier chef la nécessaire abolition de la propriété privée. Comme pour Cicéron, le résultat est stupéfiant par sa liberté et son intelligence; tant et si bien que la reproduction de More passe aujourd'hui pour l'invention d'une nouvelle catégorie de traité politique.

<sup>10</sup> Cela ne veut pas dire que ces œuvres sont entièrement pures de toute construction d'hommes de paille. Ni Cicéron ni More ne se sont privés d'un si profitable procédé, le premier écorchant les épicuriens, le deuxième les théologiens (parmi d'autres). Je n'arriverai pas non plus à m'en passer complètement, mais lui trouver une alternative est un principe fondamental de la méthode de cette thèse.

n'ont rien à voir avec elle<sup>11</sup>. C'est-à-dire qu'ils ne reprennent pas des schémas d'ouvrage entier pour ensuite les faire dévier subtilement, ils reprennent des formulations, des concepts et des agencements de formulations et de concepts pour ensuite modifier leur sens en changeant leur contexte d'énonciation. Dans le cadre de mes recherches, la psychologie clinique et la biologie ont révélé un fort potentiel en ce sens et, comme on le verra plus bas, j'utilise exactement ce moyen pour définir le caractère « géométrique » de ma méthode. Quoi qu'il en soit, le fait de transplanter de la sorte un concept permet de briser facilement le lien qu'il entretient avec son auteur ou avec son champ de recherche d'origine. Ainsi « libéré », le concept peut être employé pour réfléchir complètement à l'extérieur du domaine d'application pour lequel il a été pensé. En répétant ce procédé sur un relativement grand nombre de sources, il devient possible de composer un discours qui emprunte sa matière, son style et sa force à d'autres auteurs tout en créant un espace de liberté significatif au moment de leur articulation.

C'est donc quelque part sous la forme du *doppelgänger* théorique, en mélangeant la copie à la liberté d'interprétation et d'association des idées, que ma méthode ouvre un espace de contribution. C'est pourquoi on peut redire que ma thèse s'inscrit dans une perspective de cumulation horizontale des connaissances, et non verticale. Un mouvement horizontal fait à coup d'altérations et de déplacements des concepts et des formulations. Un genre de contribution qui atteindra son but en débouchant sur une représentation conceptuelle intelligible de la violence en tant que réalité morale.

---

<sup>11</sup> *Mille Plateaux* est un véritable catalogue à cet égard. On peut penser, par exemple, à l'opposition du molaire et du moléculaire que Deleuze et Guattari arrachent à la physique et à la chimie; aux considérations ontologiques qui dérivent du détournement de notions empruntées à la botanique – comme la racine, la radicule, le rhizome ou l'arbre; ou encore au centre épistémologique que représente pour cet ouvrage l'idée géologique de la « strate ». Ajoutons qu'on aurait tort de confondre cette stratégie argumentaire avec la métaphore, car les vocables en question sont transplantés de manière à être utilisés dans un sens littéral en tant qu'ils sont des concepts et non dans un sens figuré. Il s'agit plutôt de révéler le potentiel des vocables là où on ne l'attend plus à force d'habitude.



*Principe V : de la politique et de la morale.* Le dernier principe de cette méthode est aussi le plus important à mes yeux, car il doit lier cette thèse à la science politique. Je n'ai rien contre l'idée que l'on peut se faire d'une science politique proprement intéressée par les affaires d'État, les institutions, les gouvernements et les mouvements sociaux. Je veux seulement qu'il y ait une raison à cela. Je propose pour ma part d'envisager la « politique » dans les termes d'un concept opératoire désignant un angle d'approche spécifique de la chose humaine en tant que problème non réglé. Concept, la « politique » sert à tracer, à dégager et à mettre en lien des morceaux de la chose humaine – voire de la chose étante dans sa généralité. *Sa constante est le triomphe.* Certes les affaires de l'État, les institutions, les gouvernements et les mouvements sociaux s'envisagent tous à partir d'une logique de triomphe : car, en effet et par exemple, nous vivons au Canada et non en Nouvelle-France; nos institutions appartiennent approximativement au genre des démocraties libérales et non à celui des monarchies absolues; le parti formant actuellement notre gouvernement majoritaire a vaincu d'autres partis lors des dernières élections selon des règles précises; les mouvements sociaux les plus divers cherchent à prendre pied dans un espace public souvent cruel et inéquitable en formant des associations citoyennes et des groupes d'intérêt. Suivre la piste de ces triomphes provisoires, les analyser, chercher à les comprendre, à les expliquer, à les continuer, à les réorienter, à la contrer, etc., voilà ce que j'appelle faire de la science politique.

La science politique entretient avec ses objets le même rapport que la *République* de Jean Bodin entretient avec les formes de régime politique. Le penseur reproche en effet à Aristote d'avoir trop confondu la chose politique avec la figure de la ville, rétorquant que l'histoire a montré par la suite que la *polis* est une abstraction dont les expressions concrètes s'avèrent remarquablement variées, qu'il s'agisse de la petite Athènes de l'Antiquité ou de la grande France de la Renaissance (Bodin, 1986 [1576] : I, 6). De manière tout à fait analogue, la science politique ne peut pas

refermer durablement son ambition intellectuelle sur le gouvernement d'un territoire, par exemple, car la nature de son objet la pousse à suivre le problème du triomphe jusque dans les antres de la terre. Ainsi, si je m'intéresse à la violence, ce n'est pas parce qu'elle est susceptible d'être orchestrée par des acteurs directement associés à une scène politique donnée, comme un parti ou un groupe de manifestants; la violence m'intéresse dans la mesure où elle a un rôle à jouer dans les triomphes humains, rôle par lequel elle se révèle politique. C'est en tant qu'il est la dimension proprement politique des choses humaines que le triomphe me sert de corridor vers la violence.

J'ajoute que dans la perspective où toute morale renvoie à un agencement de valeurs et que toute politique renvoie au triomphe de certaines valeurs sur d'autres valeurs, ces deux angles d'approche fondamentaux des choses humaines sont intimement liés et largement inséparables. C'est que la politique autant que la morale, identiques sur ce point, mettent à l'épreuve de la réalité tout ce que l'humanité a à offrir qui soit *à la fois* abstrait et concret. L'idée la plus rigoureusement abstraite (disons l'« impossible ») ne devient morale ou politique, en effet, que dans la mesure où une dimension pratique peut lui être associée (disons quand on refuse de s'investir dans un projet qui semble impossible à réaliser). Peu importe que nous soyons mal informés de la nature des choses auxquelles nous devons continuellement faire face et que nous ne puissions pas clairement établir d'où nous savons ce que nous croyons savoir à leur sujet; la politique et la morale désignent dans leur généralité les actions que nous menons néanmoins. Politique et morale se posent la même question : « que fait-on ? » Ici nous agissons poliment, là nous défendons la nécessité d'aller en guerre; ici nous soulignons la menace que fait peser l'athéisme sur les mœurs, là nous soutenons les mesures pour aider les ex-détenus à retourner au travail; ici nous reconnaissons la légitimité d'un gouvernement malgré son impopularité, là nous restons indifférents à la fermeture d'une usine. La politique et la morale renvoient à ce plan de consistance de la réalité sociale où la différence

entre les représentations et la substance du réel s'étiole complètement – sans souffrir la moindre brisure de la théorie à la pratique. Ne serait-ce que parce qu'elle mêle la responsabilité pratique aux idées théoriques, *l'action politique se présente comme le complément de la morale* – qu'il s'agisse d'éthique particulière ou de morale ambiante, par ailleurs. C'est pourquoi je souscris à cette opinion ancienne d'après laquelle la morale et la politique sont les aboutissements naturels et ultimes de toute philosophie<sup>12</sup>.

Si, comme je le prétends, la politique et la morale sont les deux faces de la même chose humaine, elles renvoient néanmoins à des angles d'approche distincts. À mon sens, la différence la plus importante relève du rapport aux valeurs, la morale accentuant plutôt des liens (par exemple des règles généralement admises) et le triomphe plutôt des points de disjonction (par exemple une idée qui s'impose aux dépens d'autres idées). Quoi qu'il en soit, cessons ici d'approfondir, car ces quelques affirmations suffisent à la compréhension de l'énoncé de la manière qu'a cette thèse de participer de la science politique :

- ❖ *Intéressée par la violence en tant que réalité morale, cette thèse cherche à détailler une partie de la nature politique de l'humanité. Représentation et analyse d'un espace moral, la thèse ne cherche pas à faire le procès de cette réalité morale que je nomme « hostilité » comme elle ne cherche pas à soutenir de programme politique; la thèse cherche à développer les moyens conceptuels de discerner cette hostilité aussi complètement que possible (c'est-à-dire dans ce qu'elle a de petit et de grand, de court et de long, d'abstrait et de concret) et, ce faisant, de parvenir à éclairer par la synthèse cette partie du politique qui me semble particulièrement difficile à saisir.*

*Transition des principes de la méthode aux procédés méthodologiques.* Les cinq principes généraux énoncés (les valeurs, la dimension réflexive de la thèse, la responsabilité spéculative, l'absorption critique et la morale en tant qu'angle de recherche proprement politique) ont de nombreux effets sur la thèse, les plus

---

<sup>12</sup> Opinion défendue entre autres par Platon dans son *Politique*, par Cicéron dans sa *République* et par Plutarque dans ses *Conseils aux politiques*.

importants étant sans doute ceux qui concernent la sélection de la littérature de référence et la logique argumentaire adoptée – le premier point demandant à être traité beaucoup plus longuement que le second.

### *Adéquation de la problématique et de la littérature*

La problématique de cette thèse a pour noyau dur la multiplicité des formes qui renvoient à la « violence », aussi bien dans la littérature classique ou moderne que dans l'espace public d'hier et d'aujourd'hui, et la présence d'une dimension morale dans chacune de ces formes. C'est-à-dire que la violence, cet incontournable particulièrement éminent de la réflexion sur la société, est à la fois multiforme et difficile à ne pas juger. Deux affirmations intimement liées dont j'ai l'intention de me servir pour organiser systématiquement toute la thèse autour d'une double proposition spéculative : *la violence est un fait moral dont la vérité est l'hostilité et ce fait donne lieu à une pluralité de formes en raison de la complexité morale de l'humanité*. Dans la première partie, je vais m'occuper à bien montrer cette dualité par une revue de la littérature. Dans la deuxième partie, je vais aborder le problème de la multiplicité en construisant sur elle mon cadre théorique. Dans la troisième partie, je vais passer à l'examen de la dimension morale de la violence en élaborant un discours d'anthropologie philosophique sur les strates de la culture humaine. Dans la quatrième partie, je vais renouer la dualité pour formuler une représentation conséquente de la violence, l'illustrer et chercher à la dépasser.

Afin de saisir la logique de déploiement des propositions que j'entends mettre en œuvre, il est nécessaire d'aligner quelques aspects clés des principes de méthode qui viennent d'être énoncés. Nommément (1) que cette thèse se veut descriptive et spéculative, (2) qu'elle se penche sur son objet (soit la violence en tant que réalité morale) en interrogeant le véhicule discursif qu'elle est elle-même et (3) qu'elle présente la volonté dialectique d'offrir une problématisation vivante ou progressive. Envisagée comme un territoire moral à décrire en recourant à la spéculation



conceptuelle, la violence n'est pas immédiatement saisissable dans son entièreté – on ne traverse pas un grand territoire sans y mettre du temps. C'est précisément cette limitation (parfaitement impossible à ignorer) qui permet de synchroniser le développement de l'objet violence et l'organisation de la thèse : à découper son territoire moral en prenant pour modèle ce qui s'apparente à son cycle de vie (naissance, croissance, déclin, mort), la violence prend une forme linéaire tout à fait analogue à celle du discours écrit qu'est la thèse. Comme la violence, en effet, le discours thétique débute, croît en prenant de l'ampleur, se prononce sur les enjeux qu'il a soulevés et se termine. Une affirmation banale, sans aucun doute, qui a le mérite considérable de faire se toucher deux séries d'enjeux de premier plan; elle montre la commensurabilité du pouls d'une chose humaine et du phrasé d'un texte. La clé stylistique de cette thèse se trouve là, car c'est le parallélisme de ces deux rythmes qui me permettra de réaliser une problématisation réellement dialectique. Selon ce schéma, chaque partie de la thèse doit reproblématiser la violence en fonction du « moment » spécifique qui l'occupe et redécider l'ensemble littéraire qui convient spécifiquement. Accorder ensemble les lignes de vie de la thèse et de la violence, c'est se pencher sur l'accord de la problématique et de la littérature à chaque partie. Posons ici la série de procédés méthodologiques par lesquels je me propose de réaliser ce *modus operandi*.

*Première partie : le complexe conceptuel et moral de la violence.* À ce stade de mon expérience de recherche, il n'apparaît pas exagéré d'affirmer que je constateraï partout la multiplicité des formes de la violence et les propositions morales qui les accompagnent à chaque fois. Et ce quel que soit le secteur du champ d'études de la violence que je déciderais d'examiner – puisque l'abondance extrême des textes savants intéressés par la violence interdit radicalement l'espoir d'une revue « complète » de la littérature. Dans la première partie, j'entends donc procéder à une revue de la littérature ciblée qui me permette à la fois de poser cette dualité et de faire un portrait de la violence telle qu'elle se présente actuellement dans notre

société. Procédé par lequel je compte combiner problématisation introductive et établissement des points de repère thématiques. Afin de donner au lecteur un échantillon probant de ce que représente la violence ici et maintenant, aucune littérature n'est plus propice que celle des sciences sociales – qui toutes ont quelque chose à dire sur la violence en rapport avec le morceau de problématique sociale qui les occupe. Me concentrer exclusivement sur l'une d'entre elles interdirait l'accès à une vue d'ensemble; me tourner vers la philosophie à ce stade conduirait à admettre cette vue d'ensemble trop rapidement. C'est ainsi que je me propose de sélectionner un échantillon de textes récents (1997-2009) au moyen duquel je reproduirai la figure tentaculaire de la violence en même temps que je détaillerai les deux piliers de ma problématique.

Puisque ce premier effort de problématisation ne sera par définition achevé qu'à la fin de cette partie et puisque je me refuse tout recours prématuré à la littérature philosophique, cette phase de la thèse devra prendre un ton nominaliste – au sens où la violence ne devra être approchée qu'à la manière d'un simple terme, un mot, un vocable dont le sens demeure interchangeable pour favoriser l'examen équitable des perspectives. Par le truchement de ce rapport nominaliste à la violence, je compte dresser la représentation des usages et des approches de la violence en sciences sociales contemporaines pour y ancrer ma problématique générale. Les images présentées de même que les questions, limites, difficultés et problèmes rencontrés me fourniront la matière nécessaire au développement d'une perspective philosophique taillée sur mesure<sup>13</sup>. C'est également ce qui va permettre d'opérer un premier déplacement conjoint de la littérature de référence et de la problématique.

---

<sup>13</sup> Notons que je n'ai pas l'intention de me contenter de nommer les discours et les propositions morales au gré du hasard. Cette partie devra être unifiée au moyen d'un court moment spéculatif servant à faire le lien entre prépondérance théorique de l'approche structuro-rationaliste de la violence en sciences sociales et tendances moralisatrices. Je localiserai ce lien dans la raison pénale moderne telle qu'on peut se la représenter à partir d'une perspective hobbesienne sur le droit naturel – une perspective dont la pertinence découle de son rapport apparemment intime avec plusieurs des fondements de l'État moderne. Le droit naturel et Hobbes n'inventent pas la raison pénale, cependant, de même qu'ils n'innovent pas en soutenant que la faute à punir n'est pas dans l'acte de violence

Ce déplacement a une importance considérable, car une fois que le caractère moral de la violence se sera laissé voir, c'est lui qui fera l'objet d'un examen philosophique sous le vocable « hostilité ». Non pas à la place d'un examen de la violence, mais en guise d'examen de la violence. S'amorcera dès lors un travail occupé à déterminer une perspective théorique capable de recevoir la multiplicité des formes de la violence *à partir* de la dimension morale qui la traverse. C'est précisément ce qui commandera la sélection de mes sources pour les deuxième et troisième parties de la thèse.

*Deuxième partie : les identités multiples du sujet hostile.* Reprenant chaque élément d'ordre ontologique et épistémologique dégagé au préalable, je compte consacrer la deuxième partie à la construction du concept d'hostilité, construction entreprise à même le problème de la multiplicité. Pour y arriver, je centrerai la littérature de référence sur des fragments de l'œuvre de Nietzsche. Pour appuyer ceux-ci, par contre, je ne me satisferai pas de ne recourir qu'à des « nietzschéens » explicites, préférant pratiquer l'absorption critique de sources que je lirai en les rapportant à Nietzsche, Gilles Deleuze et Michel Foucault.

Je suis incité à choisir ces auteurs en raison d'enjeux thématiques spécifiques soulevés par l'apparence multiple de la violence – essentiellement la variation des formes de violence dans l'espace et dans le temps, le rapport complexe qu'entretiennent ces formes avec la conscience individuelle, la raison et la rationalité, de même que le degré variable de leur intensité. Bien que des divergences importantes existent entre Nietzsche, Deleuze et Foucault, le fait qu'ils

---

mais plutôt dans l'intention rationnelle de faire violence. Soit le stoïcisme de Sénèque, par exemple : « Si j'ai esquivé le coup de grâce à mon vêtement, celui qui me l'a porté n'en est pas moins un bandit. Tout crime est consommé avant d'être accompli, dans la mesure où il existe en intention. » (2003 [Ier siècle apr. J.-C.] : *De la constance du sage*, VII, §4) Mais puisque la visée de cette partie est ancrée dans le présent et puisque je ne fais pas de thèse sur la genèse de la raison pénale, il sera amplement suffisant de ne remonter le temps que jusqu'à la Renaissance.

aient en commun d'avoir jeté les bases d'une pensée *de* la multiplicité m'incite à chercher leur entente et parfois à la produire par mes propres moyens. Mon intention est de reprendre leurs attitudes et usages ontologiques et épistémologiques en me les appropriant pour formuler un cadre théorique adapté. Certaines idées et élaborations d'auteurs tels que Hegel, Freud, Herbert Mead et Jürgen Habermas seront approchées pour l'aide qu'elles apportent en ce sens. Soit qu'elles contribuent à préciser le contexte et les thèmes clés d'une question (comme Freud, Mead et Habermas, quand il s'agit de localiser la place de la conscience dans l'hostilité humaine ou de la raison dans la médiation des représentations); soit qu'elles permettent de donner une forme facile à se représenter et simple d'utilisation à un propos devenu trop abstrait (comme Hegel, quand je rabats l'existence de l'hostilité dans l'espace sur la notion d'identité).

Telle que je la conçois, l'hostilité s'écarte du sens qu'elle prend habituellement dans l'espace public contemporain, sens qui tend à l'assimiler à l'intention hostile consciente. D'après l'usage courant, par exemple, l'image d'un groupe qui présente une « identité hostile » se distingue mal de celle d'un groupe qui a l'intention consciente de faire du tort. Pourtant, si la violence en tant que réalité morale *peut* très bien être intentionnelle, l'idée la plus sommaire qu'il me soit possible de me représenter à propos de la complexité morale de l'humanité m'incite à affirmer d'emblée que l'hostilité ne saurait être ni nécessairement ni la plupart du temps intentionnelle. Voici plutôt comment je la définis. En me tournant du côté de l'histoire du vocable, le fil étymologique de l'hostilité me fait retourner au latin *hostis* (qui signifie « étranger » ou « ennemi potentiel ») et à l'idée d'hôte. « *Hostes*, ou hôte en notre vulgaire, estoient anciennement estrangers. » (Bodin, 1986 [1576] : I, 6) Sous cet angle, l'usage que je compte faire du vocable apparaît couler de source. En effet et même s'il n'est pas question d'entrer ici dans le détail de ce problème, l'hostilité m'apparaît devoir désigner un état de distance morale entre les humains (distance qui oppose parfois un individu à lui-même); une « étrangeté »



porteuse d'un effet disjonctif accompagné d'un « potentiel ». La distance morale qui sépare les humains étant sans aucun doute multiforme (et comment ne le serait-elle pas?), il semble mal avisé de la limiter à l'intention consciente. Cette distance morale ne débouchant dans le cas de l'*hostis* que sur une inimitié potentielle (et non automatique), il semble également que la violence puisse être envisagée comme l'un des modes de l'hostilité dans un sens tout à fait littéral<sup>14</sup>.

*Troisième partie : la culture humaine et les strates d'hostilité.* La troisième partie doit poursuivre l'élaboration de la notion d'hostilité, mais en passant des questions ontologiques et épistémologiques liées à la multiplicité aux questions morales. Puisque je cherche à élaborer la représentation cartographique d'un territoire abstrait, j'ai l'intention de procéder à la description de ce territoire en le divisant, c'est-à-dire en découpant l'identité morale du sujet humain. Je compte par conséquent sélectionner mes sources en fonction des idées qu'elles proposent sur le découpage de l'identité morale de l'humanité et sur les possibles hostiles qui lui sont concomitants. Trois niveaux d'enracinement de l'hostilité seront dégagés : l'animal, l'humain et la machine.

Puisque la première partie m'aura permis de jeter les bases d'une approche anthropologique de la violence et puisque la deuxième partie m'aura nanti d'une conception nietzschéenne de la multiplicité, c'est tout naturellement la *Généalogie de la morale* et les pistes de réflexion sur la culture et la moralité qu'elle offre qui orientera le choix de l'axe littéraire de la troisième partie. Cet axe sera centré sur les concepts de l'anthropologie philosophique de René Girard, sélectionné en raison de la cohérence particulièrement convaincante de ses hypothèses sur la culture – hypothèses qui présentent l'avantage supplémentaire de rapprocher quelques-unes

<sup>14</sup> Cette thèse ne s'intéressant directement qu'aux affaires *humaines*, la perspective d'une violence parfaitement non humaine ne fera pas l'objet d'un examen très poussé. En distinguant hostilité et violence, cependant, l'occasion de formuler une définition de la violence propre à s'appliquer aux êtres inanimés se présentera tout de même. À ce sujet, voir le chapitre 2 de la deuxième partie, pages 188-190.

des idées maîtresses de Nietzsche, Freud et Lévi-Strauss sur ce point. Je ferai dévier et je m'approprierais ces concepts à l'aide de Freud, Konrad Lorenz, George Dumézil, Antonin Artaud, Eugène Enriquez et Pierre Clastres. Des auteurs qui ont en commun de s'exprimer sur les mêmes thèmes que Girard tout en présentant des divergences (subtiles ou non) qui me serviront de point d'entrée pour combiner les idées et les formulations – jeu combinatoire qui me permettra à mon tour de produire des positions partiellement nouvelles sur ces mêmes thèmes.

Pourquoi s'intéresser *ici* à la culture humaine? Cette façon de procéder répond à un problème de méthode aigu, relatif à la présence simultanée des différentes formes d'hostilité et à l'effet de chaos impénétrable qu'elle engendre. Celui qui cherche à faire un calque ordonné et saisissable de l'hostilité humaine, en effet, doit se donner les moyens d'approcher systématiquement ce chaos et éviter de s'y noyer. C'est dans ce but que je me mets sur les traces d'un débat anthropologique – que les travaux d'un Freud (1913) et d'un Malinowski (1929) ont contribué à rendre étonnement hardi – où sont mises en parallèle des propositions sur le déploiement narratif de la culture, ses métamorphoses et sa représentation schématique. Je reprendrai ce débat précisément pour pouvoir poser le problème de l'hostilité en le repérant une strate à la fois – de manière à ce que la représentation finale du composé complexe qu'est l'hostilité soit aisément sécable en composantes simples et claires. Car en transformant la manière qu'elle a de se raconter, l'humanité apprend de nouveaux modes d'hostilité qui viennent s'ajouter aux anciens. Suivre les étapes d'une humanité qui additionne les couches narratives de culture, équivaut à rendre possible la représentation de l'hostilité. Pour dire la chose autrement, les sources de référence seront dès lors employées de manière à parvenir à formuler le récit du déploiement progressif de la culture humaine, divisant artificiellement ce déploiement pour dégager graduellement les formes d'hostilité. Un équilibre entre réalité chaotique et discussion systématique sera obtenu en stratifiant les possibles de l'hostilité humaine et en les mettant en parallèle avec les formes culturelles

correspondantes. J'aboutirai à une figuration très simple qui dégagera trois étages d'hostilité seulement, étages dont le critère de démarcation relève du rapport à la narration : une bête dont l'hostilité arrive à se passer de narration, un humain dont l'hostilité fait l'objet d'un effort conscient de justification narrative et une machine qui diffuse l'hostilité à l'intérieur d'un tissu narratif complexe et impersonnel.

Concernant cette idée de « machine humaine », la ligne girardienne s'avère par ailleurs quelque peu lacunaire. Le thème de la mécanique humaine, approché directement au moins depuis Pascal et décortiqué avec zèle au moins depuis Tolstoï, est abondamment discuté jusqu'à aujourd'hui – bien qu'on ne s'entende pas sur le nom à lui donner. Puisqu'ils s'y intéressent fort directement, j'emprunterai plusieurs idées à Aaron T. Beck et à Michel Tournier, mais je puiserai surtout du côté des pensées de Foucault et d'Arendt. Pas tant parce qu'ils feraient preuve d'une originalité particulière, mais plutôt pour la manière qu'ils ont d'insister sur ce thème – une insistance peut-être motivée par leur opinion commune d'après laquelle notre époque est plus propice que les autres au développement rapide et efficace d'identités mécanisées.

*Quatrième partie : du proprement hostile au proprement violent.* Après avoir envisagé séparément ce qu'il y a de multiple et ce qu'il y a de moral dans la violence au moyen de la construction du concept d'hostilité, il appartient à la quatrième partie de réarticuler les deux ensembles de propositions pour compléter la conceptualisation de la violence. Fruit de l'identité hostile précisée dans les deuxième et troisième parties, la violence sera considérée d'après une logique propositionnelle largement préétablie et il ne restera en principe plus qu'à la cueillir. Cueillette qui, pour simple qu'elle semble être, n'en implique pas moins des exigences problématiques et littéraires renouvelées. Pour reprendre l'image de la vie organique, dans la mesure où les thèmes de la multiplicité et de la morale nous auront conduits à suivre le processus de croissance de l'hostilité, les élaborations à

venir devront nous faire voir : d'abord l'hostilité arrivée à maturité (la violence), ensuite le regard d'ensemble que l'on peut porter sur ce processus de maturation lorsqu'on le contemple à partir de son point d'achèvement le plus haut, enfin le déclin de la violence jusqu'à son terme. Trois ultimes moments que j'envisagerai successivement en trois ultimes chapitres.

Le chapitre premier s'intéressera à la violence en tant qu'expression de l'identité hostile – qu'elle soit bestiale, humaine ou mécanique – et n'introduira que peu de nouvelle littérature. En effet et à quelques exceptions près, je reviendrai en boucles sur les textes déjà discutés et les idées déjà énoncées, et je les continuerai de manière à décrire comment le potentiel de violence de l'hostilité parvient à se réaliser. J'examinerai de même de quelle manière cette réalisation influence et transforme l'hostilité.

Le chapitre deuxième devra illustrer l'ensemble du propos tenu jusque-là à travers l'examen d'un cas choisi pour sa capacité à intégrer tous les développements antérieurs. Je trouverai la matière de ce cas en procédant à la reproduction croisée des conceptions de Simone de Beauvoir et de Robert Graves sur la mythologie grecque, d'une part, et je lui donnerai de l'ampleur en puisant à même la littérature antique et en exploitant les contributions pertinentes laissées par Foucault et Enriquez.

Fait important à noter ici, il m'arrivera tout au long de la thèse d'illustrer mon propos à l'aide de courts récits. Si un exemple est envisagé comme un moyen de confirmer un propos théorique général en montrant sa validité pratique par le truchement d'un cas particulier, en quoi il est aussi argument, ces illustrations ne peuvent être assimilées *stricto sensu* à des exemples – bien que, par ailleurs et inévitablement, j'en propose tout de même. Souvent entièrement ou partiellement fictives, ces illustrations dédoubleront mon discours, serviront d'énoncé alternatif ou



poseront ce qui a déjà été dit dans un ordre différent. La longue illustration de la quatrième partie répondra à une logique similaire, mais somme toute différente. Car contrairement aux autres illustrations, toujours ponctuelles, celle-ci doit servir à reprendre l'ensemble du propos de la thèse. Le problème d'hostilité qui me servira d'illustration sera par conséquent *non-fictif* et aussi complexe que possible; authentique territoire moral, ni tout à fait concret ni tout à fait abstrait, que je me propose de traverser en bon ordre pour le décrire et l'analyser. Dans la mesure où le schéma logique de cette thèse n'implique pas de déterminer les cas de violence à l'avance ou de les prévoir, mais plutôt d'être en mesure de les recevoir quels qu'ils soient, de rendre leur richesse et de les concevoir sous une forme synthétique, cette illustration devra être jugée pour sa capacité à aboutir à une représentation intelligible et accessible.

Le chapitre troisième reprendra le fil du problème lancinant posé (dans la première partie) par le rapport entre raison, violence et morale de manière à sortir de la thèse en envisageant le potentiel humain de sortie de la violence. Il verra s'opposer quatre de mes sources les plus importantes (Arendt, Girard, Habermas et Nietzsche), en les appelant cette fois-ci à s'exprimer sur la paix par la raison. Puisque la thèse aura dit et redit que l'hostilité est la réalité morale de la violence et que la violence est une modalité de l'hostilité, la sortie de la violence ne pourra que prendre une forme relativement imparfaite. Puisque cette réalité morale aura été tissée à même la conceptualisation de la culture humaine, le lecteur ne doit pas s'étonner que cette imperfection constitue le terme naturel de cette thèse.

*Épilogue.* Je serais en effet bien fou ou bien génial si je savais comment l'humanité peut sortir de l'humanité. Folle avenue qui n'en demeure pas moins la suite logique de mon propos et qu'il serait inconvenant de négliger. Étant incapable de mener moi-même une enquête efficace sur le dépassement de l'humanité, je connais toutefois au moins deux figures littéraires qui se sont montrées assez folles ou assez

géniales pour tenir un pareil discours. Je me ferai donc un devoir de consacrer l'espace en quelque sorte extra-thétique de l'épilogue à l'exposé sommaire du rapport qu'entretiennent ces deux figures avec la sortie pure et simple de l'hostilité. C'est ainsi que la synchronisation de l'objet violence et de l'objet thèse atteindra sa véritable limite.

*Un garde-fou littéraire.* En exceptant l'approche nominaliste privilégiée dans la première partie, les stratégies littéraires qui viennent d'être esquissées subiront toutes l'interférence oblique d'une autre stratégie, celle-là transversale. Cette « autre » stratégie servira à l'atteinte d'objectifs épistémologiques complémentaires. Le procédé consiste à enserrer la littérature de référence d'une partie donnée de mon discours avec des références classiques antiques et modernes. Un procédé qui repose sur la conviction d'après laquelle l'interférence de sources classiques s'avère toujours souhaitable et utile par la proximité doublée d'éloignement qu'elles apportent. Proches, idées et récits tirés du passé le sont quand ils nous parlent de choses que nous connaissons dans un style qui nous est familier. Éloignés, ils le sont tout autant par l'étrange distance qui les sépare des idées et récits qui circulent dans l'espace public contemporain.

- (1) Je cherche d'abord à défaire le lien entre les idées formulées dans la thèse et le ou les auteurs qui ont contribué à leur formulation en les plaçant dans le cadre d'une certaine continuité historique. Déracinement des idées, disjonction entre elles et leurs auteurs, voilà qui permet de remettre les idées en perspective et de les inscrire dans la durée. C'est ainsi, par exemple, que j'emploierai Épicure et La Rochefoucauld dans la deuxième partie à la fois pour confirmer ma lecture de la pensée de Nietzsche et pour donner à cette lecture une résonance historique qui transgresse les intentions du penseur en dépersonnalisant ses idées.
- (2) Je cherche ensuite à nourrir l'écart entre les perspectives que j'aborde, à ouvrir un espace entre les propositions épistémologiques, ontologiques et morales de mes sources pour augmenter ma propre liberté de positionnement réflexif.

- (3) Finalement, j'emploie cette littérature de soutien dans le but simple de reformuler des idées de manière à préciser leur sens en les répétant sous une autre forme.

Je me permets d'ajouter que, fondamentalement, je me tourne vers des auteurs éminents parce que je juge difficile à réaliser le projet que je me propose et qu'il m'est fort utile d'imiter ceux qui se sont fixé des objectifs intellectuels plus inaccessibles encore et dont le succès retentit à travers les siècles.

Car, comme les hommes marchent presque toujours par les voies frayées par d'autres et procèdent dans leurs actions par des imitations, comme l'on ne peut suivre tout à fait les voies des autres ni atteindre à la valeur de ceux que l'on imite, un homme sage doit toujours s'engager dans des voies frayées par de grands hommes et imiter ceux qui ont été tout à fait supérieurs, afin que, si sa vaillance n'y arrive point, il s'en exhale au moins quelque parfum; et faire comme les archers avisés qui, le lieu où ils veulent frapper leur semblant trop éloigné, connaissant la puissance de leur arc, fixent leur visée beaucoup plus haut que le lieu indiqué, non pas pour atteindre de leur flèche une telle hauteur, mais pour, avec l'aide de cette si haute visée, parvenir à leur dessein. (Machiavel, 1996 [1513] : chapitre VI)

### *Logique argumentaire*

~~De la géométrie ou de la description cartographiée de l'hostilité. Afin de signifier~~

l'ancrage de mes propositions synthétiques dans la description cartographique, le nom porté par la méthode de cette thèse est « géométrie ». En employant ce terme, je cherche en premier lieu à prendre sur moi une quasi-tradition qui consiste, depuis Platon, à situer le discours philosophique par rapport à la discipline géométrique. Un renvoi qui ne présente pas une valeur constante et qui m'apparaît particulièrement fort dans les *Pensées* de Pascal et dans l'*Éthique* de Spinoza – malgré l'éclatement qui caractérise les premières et le système qui caractérise la deuxième. Je cherche en deuxième lieu à actualiser ce renvoi en le reproduisant sur le mode deleuzien et guattarien proposé plus haut, de manière à déraciner la géométrie de ses références disciplinaires (c'est-à-dire les « sciences mathématiques ») pour l'appliquer à la description de formes qualitatives complexes. Déracinement qui, en troisième lieu, a été jugé particulièrement propice pour donner de la vigueur à mon effort d'absorption de l'approche de phénoménologie de surface – cette approche de la violence qui me sert de soutien épistémologique. Aussi, pourrait-on dire que la



géométrie constitue ma propre phénoménologie de surface. Tout cela dans la perspective de donner à ma démarche de recherche une cohérence argumentaire qui lui convienne aussi exactement que possible, c'est-à-dire propice à la description d'objets moraux et à la production de synthèses logiques à leur propos.

La géométrie se présente comme *une manière descriptive et cartographique de représenter les concepts, les liens qu'ils entretiennent et les arguments qui les soutiennent*. Elle s'accorde aux objets qui sont bien là devant, repérables à la surface du social, mais qui ne possèdent pas de forme claire du fait qu'ils ne sont ni tout à fait sensibles ni tout à fait abstraits – c'est-à-dire des objets politiques ou moraux. Elle vise précisément à donner cette forme, à permettre une figuration, à dessiner, à calquer, à donner un corps – à partir de quoi des synthèses logiques deviennent envisageables. Pourquoi désigner un tel angle d'approche par le terme « géométrie »? Comme le souligne Hobbes lorsqu'il s'en inspire dans son *Léviathan* (2000 [1650] : IV, 44), la géométrie mathématique ne trouve jamais dans la nature les lignes, les carrés, les triangles et les cercles qu'elle se représente, mais elle arrive néanmoins par leur moyen à rendre commensurables une infinité d'objets, palpables ou non. Le cas de la violence est du même ordre : la violence imbibe une infinité de rapports humains dont la dimension morale prépondérante (l'hostilité) ne permet pas une description sensible – car à chaque fois que mes yeux voient de la violence, par exemple, ma représentation est partielle et inefficace. Employé pour faire la carte de l'humaine violence, le discours géométrique est donc un mode de description *campé dans l'abstrait*; sa description est conceptuelle et logique, analytique et synthétique. Le « territoire » de la violence est complexe en raison de sa participation à la morale, la « géométrie » est la logique argumentaire qui me permet de le représenter<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Si cette thèse ne participe que très légèrement du genre appelé « étude littéraire », l'idée d'une méthode ancrée dans la description ne me semble pas non plus parfaitement compatible avec le genre de l'« essai ». Si toutefois l'on tient à cette catégorisation, la géométrie gagne plutôt à être rangée entre l'essai (en raison de ce qu'elle a de réflexif et de personnel) et l'étude *thématique* (en raison de ce qu'elle a de descriptif).

*De la validité propositionnelle.* Les enjeux prioritaires qui animent ma géométrie sont de bien dégager les formes hostiles qui se présentent à la surface de la vie humaine et de rendre leur diversité intelligible (définition de l'identité du sujet hostile et des strates d'hostilité superposées), de reproduire la dynamique de leur cycle de vie (commencement, croissance, déclin, fin) et de calquer leur logique d'articulation (altération, déplacement, expression violente, escalade). Ce travail occupe la plus grande part de cette thèse. Même si la compréhension de la nature de ces enjeux ne semble pas présenter de difficulté particulière, il se pourrait bien que le mode de description et de synthèse envisagé renvoie à un paradigme perdu. Il n'est donc pas inutile de défendre que, même si elle diffère d'eux, la géométrie n'a rien à envier aux styles compréhensifs, explicatifs ou prédictifs.

Cette idée de géométrie est surtout incompatible avec une méthode de recherche de type hypothético-déductif, méthode qu'on entend parfois identifier à la science dans son ensemble<sup>16</sup>. Pourtant, la valeur argumentaire d'une proposition, c'est-à-dire sa *validité* ou sa *pertinence*, est une réalité qui semble à première vue hautement multiforme. En guise d'exemple, figurons-nous quelque peu caricaturalement l'œuvre de Platon. En lisant le philosophe, le lecteur s'aperçoit rapidement que le style argumentaire se module en fonction de l'objet à réfléchir et du ton général donné au dialogue. Didactique ou s'adressant à de jeunes esprits, il use de syllogismes classiques (comme dans le premier *Alcibiade*); briseur de fausses apparences sans nécessairement savoir comment les remplacer, il mitraille le lecteur

---

<sup>16</sup> Mes raisonnements prenant rarement l'apparence du syllogisme classique, tenter de « falsifier » une de mes hypothèses « majeures » en cherchant des failles dans mes propositions « mineures » peut s'avérer pour le moins frustrant. Le syllogisme classique, cher à la scolastique, met en rapport une prémisses universelle et une prémisses particulière, par exemple la pilosité du genre humain et la pilosité d'un individu ou groupe d'humains. Il permet de se représenter un lien déductif rapidement et formellement : car si des cas particuliers contredisent la proposition générale, celle-ci s'en trouve affaiblie – affaiblie ou infirmée, mais non détruite, car la découverte d'un humain sans le moindre poil nuance l'idée que tous les humains sont poilus sans nous faire dire que tous les humains sont sans poil. C'est cet effet d'affaiblissement logique que Karl Popper (1934) appelle falsification et qu'il identifie au critère de démarcation des propositions scientifiques. En philosophie de la science, il vaut sans doute mieux s'attacher aux vues d'un Kuhn (1962) ou d'un Feyerabend (1975 et 1991), mais je laisse à d'autres le soin de trancher ce débat.

d'inductions simples pour formuler des généralisations provisoires et les faire voler en éclats à nouveau (comme dans le *Lysis* ou le *Lachès*); aux prises avec des thématiques inaccessibles, il se lance dans le plus intense et le plus bizarre des travaux spéculatifs (comme dans le *Timée* ou le *Critias*); soucieux de montrer les limites passionnelles de la raison, il compose des dialogues où le conflit prend peu à peu le pas sur l'argumentation (comme dans le *Protagoras* ou le *Gorgias*); devant discuter de quelque chose sans pouvoir dire exactement quoi, il formule un discours progressif qui se révisé lui-même de phase en phase (comme dans le *Parménide* ou le *Politique* – voir la note 4).

En schématisant, on pourrait dire que (1) Platon nous a montré qu'il est possible d'enchaîner des arguments qui, valides ou vrais dans le détail, aboutissent à des conclusions tout aussi valides ou vraies en général – ce qui se conçoit aisément. (2) Les objectifs qu'il se fixe n'étant pas toujours ou la plupart du temps saisissables sous une forme aussi linéaire, il a su montrer qu'un agencement argumentaire peut paraître tout à fait ésotérique ou gratuit dans son développement et s'avérer valide ou vrai rétrospectivement grâce à l'effet d'ensemble des propositions. (3) Bombardé par les évidences du quotidien, Platon a montré que l'on peut accumuler les propositions valides ou vraies dans le détail et néanmoins aboutir à des conclusions générales fausses, voire n'arriver à aucune conclusion.

Comme j'ai pu l'indiquer au lecteur au moment de lui présenter les principes de ma méthode, cette thèse entre dans la deuxième catégorie : la valeur argumentaire de mon propos est révélée par sa logique d'ensemble, logique qui se découvre à mesure que l'objet d'étude prend une forme plus déterminée au moyen d'une succession ordonnée de moments descriptifs et synthétiques. *C'est la capacité de ma carte à représenter de manière intelligible un maximum de dimensions de l'hostilité*

*humaine – et les principaux phénomènes violents qui leur sont associés – qui est le critère ultime de la validité de cette thèse, là où elle peut réussir ou échouer*<sup>17</sup>.

### *Relais et limites*

Tels sont les axes de la méthode de cette thèse qui a pour objet la violence en tant que réalité morale. On retiendra ses principes généraux et ses procédés spécifiques. Cette thèse s'enracine dans des valeurs de perspectivisme, de dialectique, de souci pour sa propre teneur morale et de réflexivité (principe I). Parce qu'elle est une thèse doctorale, elle intègre une dimension réflexive dans le rapport qu'elle entretient avec son objet (principe II). Son élément spéculatif embrasse les risques du discours qui s'assume sur un mode personnel (principe III). Son élément critique cherche à absorber les forces et les faiblesses des sources littéraires mobilisées (principe IV). Et c'est en se penchant sur un objet moral qu'elle prétend contribuer à éclairer un morceau de politique humaine (principe V).

Le rapport à la littérature de référence répond à la logique de problématisation progressive qui découpe la thèse en parties. Ce rapport est successivement nominaliste, centré sur l'ontologie et l'épistémologie de Nietzsche, tourné vers l'anthropologie philosophique de Girard, et librement replié sur ces cercles littéraires pour les remobiliser. Ce procédé majeur subit l'interférence d'un procédé mineur qui consiste à faire retour sur mon propos à partir d'idées et d'épisodes littéraires empruntés à des sources classiques.

---

<sup>17</sup> D'une manière qui peut sembler paradoxale, l'ambition d'arriver à une conceptualisation descriptive de l'hostilité exige de se pencher sur un amas considérable d'idées et d'apories, certaines sous le signe de la banalité la plus ennuyeuse d'autres sous celui de la métaphysique la plus ambitieuse. La dimension phénoménale du rapport que j'entretiens avec mon objet m'invite en effet à admettre toutes sortes de lieux communs, allant du caractère violent de l'assaut armé à l'existence de l'escalade de la violence. Simultanément, cette phénoménalité se révélant hautement problématique, une série de questions ontologiques, épistémologiques et morales doivent être posées pour rendre possible la localisation la plus embryonnaire de l'hostilité. Arriver à cerner celui qui est hostile, l'espace qu'il occupe, le temps de cette occupation et le moment d'apparition de sa violence, par exemple, implique un grand nombre de prises de position. C'est pourquoi si la géométrie est le cœur de cette méthode, le cadre théorique présenté à la deuxième partie est son âme. Le lecteur y trouvera les propositions géométriques qui sont ici annoncées.



« Géométrie » est le substantif qui désigne la méthode dans son intégralité et qui exprime son ambition de produire des synthèses à partir d'une description cartographique. Une description qui s'applique, à coup d'agencements conceptuels, à donner une forme à des réalités humaines qui semblent ne pas en avoir. Une description qui assure sa validité argumentaire en misant sur l'enlacement progressif d'une logique de segment et d'une logique d'ensemble et sur la capacité de cet enlacement à rendre intelligible un maximum de dimensions de l'hostilité.

Bien sûr, cet énoncé de méthode laisse des restes, présente des limites et des résidus de défaut programmatique. Il ne prévoit rien, par exemple, pour me protéger de l'effet de l'accumulation des heures d'étude accordées aux mêmes énigmes, effet qui consiste à donner à la thèse quelque chose comme une personnalité distincte de la mienne. Par suite de surexposition, je suppose, la thèse se révèle beaucoup plus antirationaliste que moi, d'une part, et fait montre d'un athéisme anthropologique singulièrement intransigeant qui ne me ressemble guère, d'autre part. De manière moins étonnante et plus grave, mon énoncé ne vient pas entièrement à bout du frottement entre l'effort amoral de description d'un objet moral – qui exige notamment de chercher à repousser la limite du scandaleux pour porter le regard le plus loin possible – et la volonté de juger de la violence, d'où une contradiction qui apparaît impérissable.

Quoi qu'il en soit, ces limites sont bien peu de chose quand on les compare au fait que la violence est à la portée de tous et que chacun est susceptible d'avoir des opinions à formuler et des histoires à raconter à son sujet. Je me sens comme un Grec qui voudrait instruire les Romains à propos de Rome, comme un Polybe sur le point de décrire les institutions romaines. Et pourtant, sa situation est nettement meilleure que la mienne. Qu'il soit un éminent stratège, qu'il ait accompagné le jeune Scipion jusqu'au terme de la Troisième Guerre punique à titre de conseiller et



d'ami intime, qu'il ne se mette à écrire qu'après des années d'expérience concrète de ces institutions; tout cela ne l'empêche pas de trembler à l'idée d'être lu par les Romains. Il s'adresse donc à eux en leur annonçant qu'il sait pertinemment que le moindre d'entre eux est en mesure de déceler les lacunes, oublis, négligences et omissions de son discours pour dissenter longuement sur ce qui aurait dû y figurer. Mais parlant de son ouvrage comme on parle d'une route parmi d'autres routes, d'un chemin, d'un tracé, d'une démarche, d'une traverse, d'une piste, d'un sentier, d'une ligne, d'une trajectoire, il proteste en lançant qu'« un bon juge doit apprécier la valeur d'un écrit d'après ce qu'il contient et non d'après ce qui ne s'y trouve pas. » (Polybe : VI, 11, 7) Comme lui, je demande au lecteur de ne pas trop épuiser son esprit à m'opposer ce qu'aurait dû être cette thèse si j'avais fait les choix qui lui semblent s'imposer, pour se concentrer sur ce qu'elle parvient modestement à rendre intelligible. Ma recherche a pris une direction plutôt qu'une autre, voyons maintenant ce qu'elle peut nous offrir.

---

**Première partie :**  
**Le complexe logique et moral qu'est la violence**  
**(Quelque part entre excès et carence)**

---



Relativement à l'intrigue tenace que nous offre la surface politique du social, la violence se montre particulièrement révélatrice. Elle révèle une partie de ce que nous sommes en tant qu'individu, en tant que collectivité, de même qu'elle révèle la texture d'une époque. Elle a quelque chose à nous dire sur notre nature tout comme sur la trajectoire sanglante prise par les civilisations, sur le découpage politique de la géographie comme sur nos valeurs, sur nos alliances comme sur nos inimitiés, sur nos origines comme sur notre devenir, sur nos désirs comme sur nos espoirs. Elle a occupé, occupe et occupera une place exceptionnellement importante au cœur des affaires humaines les plus diverses. Révélatrice paradoxale que la violence, cependant, puisqu'elle est en même temps fort fugitive. Appétissant paradoxe.

Afin de satisfaire cet appétit, j'ambitionne de contribuer à éclairer la thématique de la violence en me concentrant sur l'examen des agencements de valeurs morales qui s'agissent autour de ses nombreuses figures. Cette dimension morale à examiner, je propose d'emblée de l'appeler « hostilité », non pour signifier quelque chose d'autre que la violence, mais plutôt pour désigner l'envers abstrait de l'ensemble très étendu de ses formes (paroles, gestes, idées, événements, bagarres, guerres, etc.) qui apparaissent se rapporter à la violence. En d'autres termes, je veux édifier une représentation conceptuelle du tissu de l'hostilité humaine capable de rendre compte de la pluralité des violences en m'appuyant sur la dualité entre la chose morale (l'hostilité) et les formes à travers lesquelles elle s'effectue à la surface du social (la violence). Une démarche qui doit me permettre de faire la description conceptuelle et la synthèse du « sujet moral » de l'humaine violence. Pour l'heure, toutefois, modérons nos ardeurs, faisons marche arrière et envisageons tour à tour le caractère multiforme de la violence et la difficulté qu'il y a à ne pas la juger.

Tel qu'annoncé, cette thèse doctorale est organisée de manière à faire converger son propre cheminement avec la chose qu'elle se propose d'étudier. Territoire moral à parcourir une étape à la fois, la violence se manifeste selon un certain rythme qu'il

convient d'accorder avec la cadence de déploiement de mon discours, de telle sorte que la thèse et son objet constituent une seule et même substance. Alors que les premiers battements rythmiques retentissent, je propose d'exploiter sans plus attendre cet énoncé d'intention pour faire œuvre d'hygiène épistémologique : méfions-nous provisoirement de nos propres opinions et apprécions ce premier contour de la violence qui mélange une certaine fragrance à un certain chaos. Car malgré que le territoire de la violence demeure dans une indétermination suffisamment considérable pour autoriser l'association du terme à une grande quantité de situations et de phénomènes fort différents, c'est inconséquemment sur le ton de l'évidence qu'on l'emploie le plus souvent. Puisqu'il est nécessaire de prendre la mesure de cette indétermination et de nous appliquer à repérer les noyaux de sens susceptibles de nous aider à préciser le rapport entre fragrance et chaos, il semble que nous devions avant tout nous méfier de nous-mêmes.

Ceci posé, s'il est envisageable de réaliser cette mesure et ce repérage, c'est que, depuis longtemps, la violence fait beaucoup parler d'elle, tant dans la sphère publique (les énoncés d'opinion, les journaux, les politiques, les produits culturels) que dans la sphère universitaire (les revues disciplinaires, les monographies, les groupes de recherche) – à supposer que le découpage de ces deux zones de prise de parole ait un sens. Il y a là tout un univers de propositions qui convergent ou qui se contredisent, un tissu énorme qui appose diversement le terme violence sur la réalité. Il y a bien quelque chose qui se trouve là devant dès le départ, mais cette chose n'est pas tout de suite le phénomène violence; elle se présente plutôt sous la forme fragmentée d'une surface de contact où se joue la cohérence entre des représentations de la violence et la myriade d'enjeux politiques et sociaux qui leur sont relatifs. En guise d'exemple, suspicieux quant aux évidences, je ne pourrais pas dire pour le moment si la violence symbolique existe ou si on perd au contraire tout sens de la réalité en usant du terme pour autre chose que l'agression physique. Je sais toutefois que ces deux positions se rencontrent, qu'elles sont ouvertement



revendiquées par le truchement de bouches, de feuilles, de haut-parleurs, de scènes et d'écrans. C'est à une reconstitution de cette surface de contact que la première partie de cette thèse se doit d'être consacrée. Voici comment je vais m'y prendre.

Procéder à une problématisation introductive en forme de phase d'accumulation d'idées sur la violence, d'une part, et d'images contemporaines de violence, d'autre part. Puis, se servir de ces idées et de ces images pour déterminer l'orientation d'une recherche systématique sur la violence. Pour y arriver, envisager trois temps : d'abord poser le problème conceptuel et logique de l'usage et de la définition du terme « violence » (chapitre 1), ensuite suivre la piste de l'ascendant pris par la raison pénale sur le champ d'études (chapitre 2), finalement poser le problème de la moralisation dramatique de la violence (chapitre 3). D'un bout à l'autre, montrer que ces considérations sont liées de l'intérieur par la tendance lourde qui consiste à substituer la réflexion morale à la réflexion conceptuelle.



## Chapitre 1

### *Le complexe logique*

#### *La violence dans les sciences sociales contemporaines*

On ne saurait s'intéresser à l'histoire et à la politique sans se rendre compte du rôle immense que la violence n'a cessé de jouer dans les affaires et dans le comportement des hommes, et il paraît assez surprenant, à première vue, que la violence ait si rarement fait l'objet d'une analyse ou d'une étude particulière. [...] Il existe certes une abondante littérature traitant de la guerre et des opérations de guerre; mais toutes ces études s'intéressent aux instruments de la violence, et non à la violence elle-même. (Arendt, 1972 : 110-111)

Puisque, réunies, elles sont à même de fournir une image à peu près complète des nombreuses manières que nous avons aujourd'hui d'associer la violence au monde dans lequel nous vivons, c'est instinctivement que je suis tenté de tourner le regard vers les sciences sociales. Aussi, en raison de l'ambition scientifique qui les anime en principe, la littérature qu'elles produisent s'accompagne d'une forme particulière de prétention à la vérité qui les oblige à chercher à se démarquer des discours sur la violence tenus par les autres acteurs de l'espace public. C'est pourquoi, si je dois mettre en lumière l'intrication contemporaine entre la « réalité » de la violence et les conceptions qui tentent de s'en saisir, c'est à la littérature récente sur la violence en sciences sociales que je choisis de m'adresser.

En revoyant cette littérature, je veux prendre le temps de montrer (chapitre 1) puis de situer (chapitre 2) le paradoxe qui s'en dégage : l'étude de la violence donne lieu à diverses mesures d'évitement qui ont pour conséquence d'éluder la violence. On parle de ses formes, on la définit par ses qualités, son intensité, ses causes, ses buts, ses justifications, et il en découle une certaine obscurité conceptuelle où s'engouffre le terme « violence », mais aussi le terme « politique ». Le paradoxe prend la forme suivante : *dans la mesure où ces termes, nodaux et incontournables pour les sciences sociales en général et la science politique en particulier, paraissent acquis, ils tendent à se surcharger d'usages contradictoires au même moment où leur*

*définition se perd dans l'évidence.* À cet égard, il semble que le surnombre des usages soit un obstacle sérieux à la conceptualisation. Dans les pages qui suivent, je m'interroge prioritairement sur la violence, m'intéressant successivement aux usages du vocable et aux définitions.

### *Usages universitaires actuels*

Dans quels sens le terme « violence » est-il employé de nos jours? Une question qui, intuitivement, appelle la recherche de définitions. Pourtant, à moins de reculer dans le temps de quelques décennies (ce que je ferai plus loin), les articles portant sur la violence sont aussi nombreux que les définitions sont rares. La littérature universitaire contemporaine semble moins empressée à définir le terme qu'à l'employer, ce qui nous laisse avant tout devant une multiplicité d'usages. Multiplicité qu'expriment bien Loulouwa Al-Rachid et Édouard Méténier quand ils affirment que la violence « revêt mille visages ou "répertoires" » et qu'« il convient donc de la décomposer en "violences" » (2007 : 115). Pour donner une image fidèle du champ d'études tel qu'il se présente de nos jours, il convient de commencer par là, de se pencher sur *les violences*, les « visages » que prend la violence quand on emploie le terme. Par usage, je désigne l'emplacement concret à l'intérieur d'un texte, la forme, la manière de proposer le terme, de le lier à d'autres termes. Ne pas supposer de sens *a priori*, mais faire des cercles autour de figures qui se ressemblent. Comment dit-on la violence, comment l'applique-t-on à la surface d'un texte, comment s'intègre-t-elle dans un discours comme l'une de ses composantes? L'usage c'est le « savoir-faire quelque chose » avec un mot plutôt que rien, la technique de maniement du vocable.

*Violences physiques.* Il y a la violence que l'on observe directement au point où l'on peut se passer de la nommer en la désignant par le biais du champ lexical de la force physique. Il s'agit sans aucun doute de l'usage le moins contesté. La violence physique est choc exogène, brutalité, destruction, coercition, assassinat et meurtre,

elle est usage ou exercice de la force, contention physique, attaque, assaut, agression et comportement agressif, elle est tuerie, massacre, lynchage, violence de masse, génocide, extermination, torture et mutilations, elle est agression ou abus sexuel, viol et maltraitances graves, elle est infliction de blessures ou de dommages contre une personne, dépossession de sa vie et de ses biens, elle est accident de voiture, tempête violente<sup>18</sup>. La violence physique apparaît également en filigrane d'événements ou de situations qui semblent ne pas aller sans elle, ne pas pouvoir exister sans elle, qui l'évoquent nécessairement, l'impliquent implicitement. C'est de cette manière que s'envisagent le vol, le « racket » et le pillage, la guerre (nucléaire, intercontinentale, asymétrique, mondiale, etc.), le mercenariat et le domaine militaire en général, l'industrie privée de l'armement, la contrebande d'armes, les « marchés de la violence », la violence « ethnique »<sup>19</sup>.

*Violences symboliques.* Il y a la violence invisible qui relève du domaine symbolique, au sens où elle n'existe que par le moyen d'un renvoi à autre chose, telle qu'un contexte moral ou l'expérience d'une victime. L'alliage de l'invisible et de l'absence de définition conceptuelle débouche sur une infinité de formes – du moins jusqu'à épuisement provisoire des capacités d'abstraction et d'imagination. La violence symbolique est haine, émotion violente, autre de l'amour et séparation d'avec un être cher, elle est agressivité verbale, harcèlement « moral », discours et images qui blessent, humiliation, mépris, débat violent, « imaginaire » violent, tout ce qui cause de la souffrance psychique, angoisse de la victime et peur, elle est stress, cruauté ordinaire des rapports humains quotidiens, autorité du médecin ou du prêtre, elle est ennui, désordre et « incompréhensibilité », elle est divine ou productrice du divin, elle est refus, « euphémisation », « virtualisation » et

<sup>18</sup> Voir Held (1997 : 187), Berger (2001 : 221), Askofaré et Sauret (2002 : 244, 257), Kreidie et Monroe (2002 : 7), Jury (2003 : 276-277), Navet et Vermeren (2003 : 47), Welch (2003 : 239), Simpson (2004 : 114, 144), Von Trotha (2005 : 289), Al-Rachid et Méténier (2007 : 128), Anand et Santos (2007 : 136, 138), Garnier (2007), Moscovitz (2007), Tanner (2007 : 235, 237), Vignault (2008 : 59).

<sup>19</sup> Voir Askofaré et Sauret (2002), Kreidie et Monroe (2002 : 7), Von Trotha (2005 : 285), Garnier (2007), Moscovitz (2007 : 117-118), Tanner (2007).



« négation » (qu'il s'agisse d'annulation rétroactive, de dénégation, de démenti ou de forclusion dans la psychose), etc. Là où la violence physique apparaît pouvoir s'observer de l'extérieur (par exemple quand on voit quelqu'un recevoir une claque), la violence symbolique se prête plutôt à un travail d'écoute et de compréhension de la victime (quelle expérience a-t-elle de la violence? quelles sont ses impressions? comment les expriment-elles?). C'est pourquoi des travaux comme ceux d'André Corten, intéressés par l'expression de la souffrance dans les imaginaires populaires peuvent déboucher sur de longues listes ouvertes :

la violence, c'est le fait d'être systématiquement déprécié dans les paroles [...], la violence, c'est la ségrégation et l'humiliation, la violence, c'est l'éducation, la violence c'est le licenciement sans préavis – la brutalité du temps qui anéantit une stabilité qu'on croyait acquise, la violence c'est l'accident de travail, la violence, c'est la séparation des parents, la violence, c'est entendre les pleurs d'enfants qui doivent se coucher sans avoir mangé, la violence, c'est l'intolérance, y compris religieuse, la violence c'est le manque même qu'on sent dans cette expression pourtant communautaire de « nous les pauvres ». De toutes ces violences sort parfois l'idée de peuple, mais le mot n'émerge que dans quelques interviews (Corten, 2008 : 169-170).

Outre le renvoi à une victime, ce type d'usage implique souvent d'envisager la violence à partir de son substrat psychologique – c'est-à-dire dans les termes d'une réalité qui se présente de manière incomplète dans l'expérience empirique et qui *ne* prend son sens *que* dans son contexte psychologique. L'intérêt de cette perspective, quand on la pousse à sa limite, vient de ce qu'elle interdit de considérer un phénomène violent par lui-même en même temps qu'elle permet de qualifier de violent le comportement le plus bénin. Quoi qu'il en soit, c'est en empruntant cette voie que la violence est « démenti de la culture », « atteinte au langage », « envers du langage » ou « envers de la sociabilité », qu'elle est « récupération » par le sujet humain d'« une part de la jouissance perdue à parler », « résidu de la nature en la culture », tendance irréductible à « attaquer et défaire » le lien social, effet de « la dénaturation de l'homme par la Culture, par la civilisation », « prolongement de

l'animalité » et obstacle permanent à la morale<sup>20</sup>, qu'elle est tentation continuelle de l'agression, pulsion d'agression et assouvissement des « désirs d'emprise, de domination ». La violence symbolique découverte à travers son substrat psychologique implique encore un travail compréhensif, mais celui-ci n'est pas dirigé vers la victime, il est tourné vers l'agresseur et le moteur de son éventuelle violence<sup>21</sup>.

*Zone grise quelque part entre physicalité et symbolicité.* On rencontre fréquemment des usages que l'on pourrait dire « intermédiaires », à la croisée du physique et du symbolique, une violence obscure dans sa forme qui sert à qualifier autre chose ou qui est qualifiée par autre chose, souvent sur un ton moral. C'est le cas du harcèlement sexuel, des actes violents, des motions cruelles, du déchaînement, de la domination, de la violence à la télévision, de l'exclusion, de l'intrusion dans un espace, du comportement violent, de la violence juste, bonne, légale, du non-respect du droit et des règles<sup>22</sup>, de la violence « historique », « post-historique »<sup>23</sup>, ordinaire, extraordinaire, extrême, barbare, « satanique », vengeresse, de la « violence-malédiction »<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> C'est la violence envisagée comme « le retour dans les rapports civilisés [...] de ce à quoi l'homme a dû logiquement renoncer pour s'humaniser » (Askofaré et Sauret, 2002 : 247). Une idée importante que je reprendrai à mon propre compte dans la troisième partie.

<sup>21</sup> Voir Held (1997 : 199), Berger (2001 : 221), Francalanza (2001 : 127-128), Raffin (2001 : 22, 35), Askofaré et Sauret (2002 : 243-247, 255 et 257), Jury (2003 : 276-278), Rémy (2003 : 63), Berger et Ferrant (2004 : 126-127), Al-Rachid et Méténier (2007 : 127-128), Garnier (2007 : 62), Moscovitz (2007 : 118, 125), Vignault (2008 : 65).

<sup>22</sup> Il s'agit d'un regard négatif sur la violence, c'est-à-dire une approche qui propose une image de la violence à travers l'énumération de ce qu'elle n'est pas : négociation, réglementation des rapports, morale, exigences de douceur, de convivialité, de tendresse, d'amour, d'amitié, de coopération, modalités d'aménagement et de gestion des rapports entre les sujets, mœurs, etc. (Askofaré et Sauret, 2002 : 257)

<sup>23</sup> La violence historique est celle qu'une philosophie politique attache à l'histoire, elle s'oppose, chez Jean-Pierre Garnier, à une violence « nouvelle » d'apparence irrationnelle et inquiétante. J'y reviens au chapitre 3.

<sup>24</sup> Held (1997 : 191), Raffin (2001), Askofaré et Sauret (2002 : 252, 257), Kreidie et Monroe (2002 : 7), Jury (2003 : 275-276), Rémy (2003 : 63), Berger et Ferrant (2004 : 125), Al-Rachid et Méténier (2007 : 117), Garnier (2007 : 57-60), Moscovitz (2007 : 117-118).

*Violences prédictives.* Il y a des violences qui s'attribuent à des personnages, des relations, des lieux ou des situations – c'est pourquoi on peut les dire prédictives<sup>25</sup>. Ce qui revient sans cesse c'est la relation entre agresseur et victime<sup>26</sup>, où la violence s'attache le plus souvent au personnage du bourreau, au « persécuteur connu ou inconnu », au prédateur. Il y a en outre des individus violents et de la violence individuelle, la violence que quelqu'un révèle par sa souffrance, la violence sur la personne et celle d'autrui, il y a des relations interpersonnelles violentes, la violence relationnelle, la violence de la friction du rapport avec soi-même, le monde et l'inconnu, il y a la violence intime, familiale et intrafamiliale, celle de l'abandon des amis et des proches, la violence conjugale et domestique, celle « des hommes sur les femmes », celle de l'emprise réciproque, la violence « symétrique », privée, publique, celle des institutions, des éducateurs, des camarades de classe, du regard des passants, du milieu de travail et de ses standards inflexibles. À un niveau plus macrosocial, on parle de la violence de classe, « néo-libérale »<sup>27</sup>, de relation entre dominants et dominés, de violence « d'en haut » et « d'en bas », de protestations violentes, de culture violente, de violence sociale et de « société saturée de violence », de la violence de l'ordre social, des préjugés sociaux et de la normalité<sup>28</sup>, de violence « mondiale », coloniale, économique, étatique, contre des civils, de la

<sup>25</sup> Je rappelle au lecteur que je n'énumère pas ici les types de violence, je présente les usages universitaires du terme en concentrant le regard sur la littérature récente des sciences sociales. La catégorie des violences « prédictives » renvoie à des violences physiques aussi bien que symboliques, elle regroupe des perspectives sur ces violences et non un type phénoménal distinct.

<sup>26</sup> Cet usage a deux formes majeures. La première parle de violence à partir du moment où il existe une *relation* entre un agresseur et une victime – comme chez Jury (2003 : 277). La deuxième localise directement la violence dans l'agresseur, elle voit la violence comme quelque chose qui provient des tréfonds d'un agresseur et qui s'impose par la suite à une éventuelle victime – comme chez Berger (2001 : 221). Violence attribut d'une relation, violence attribut d'un individu.

<sup>27</sup> La violence néo-libérale est conçue par Georges Navet et Patrice Vermeren comme étant sans responsable, par exemple quand elle est issue de « la main invisible » du marché (2003 : 46).

<sup>28</sup> Pour Cinzia Raffin, la normalité correspond à une violence négative (2001 : 29). Dans la mesure où elle provient de ce que les gens normaux (au sens quantitatif) peinent à comprendre, voire à percevoir, ce qui échappe à la norme, cette violence est largement invisible et involontaire. Je reviendrai longuement sur cette idée.

violence entre des États ou des groupes, celle du crime organisé, de la nature, de la providence<sup>29</sup>.

*Les violences proprement contemporaines.* Je mentionne au passage une catégorie d'usages qui m'ont d'abord surpris. Pour beaucoup d'auteurs, les 15 à 20 dernières années ont vu apparaître des « violences nouvelles » et proprement « contemporaines ». À quelques exceptions près, elles se caractérisent soit par l'intensification soit par l'absence de but. Il est question de production de « l'homme jetable », de violence inédite, endémique, irrationnelle, « qui semble échapper à toute rationalité »<sup>30</sup>, « post-historique », « post-politique », apolitique, antisociale, asociale, « sans droit ni limite », gratuite, sans contenu, aveugle, absurde, nihiliste, insensée, imprévisible, incompréhensible, incoercible, pathologique, muette (sans revendication ni porte-parole), de violence « fin en soi » (celle qui est son propre but), qui se « généralise » et se « banalise ». Parfois, même si la chose semble plus difficile à admettre, certains rangent l'exclusion et les violences suicidaire, ethnique et préventive parmi ces violences dites nouvelles<sup>31</sup>.

*La violence quelque part entre l'intention rationnelle et ses résultats.* Déjà à ce stade, l'amoncellement d'usages recueillis jusqu'ici soulève un problème : rien ne semble limiter l'usage du terme violence en sciences sociales. À condition de faire un pas de plus dans l'abstraction, il est toutefois possible de dégager les contours d'une cohérence forte. Cet effort d'abstraction exige dans un premier temps de se détourner des termes qui posent directement la violence au profit des intentions qui la font naître et des résultats qu'elle produit. Il exige ensuite de se détourner du

<sup>29</sup> Voir Held (1997 : 188-191), Berger (2001 : 215), Francalanza (2001 : 115-116, 127), Raffin (2001 : 21-38), Melzer (2002), Jury (2003 : 277), Navet et Vermeren (2003 : 44-47), Welch (2003 : 239), Von Trotha (2005 : 289, 295), Al-Rachid et Méténier (2007 : 116-117), Anand et Santos (2007 : 138), Garnier (2007 : 60), Tanner (2007 : 240).

<sup>30</sup> Ce qui semble vouloir signifier « un mélange instable de rage et de jouissance à être anti-humain en général » (Navet et Vermeren, 2003 : 47).

<sup>31</sup> Voir Berger (2001 : 215), Navet et Vermeren (2003 : 43-47), Labica (2004), Simpson (2004 : 100), Von Trotha (2005 : 292-295), Garnier (2007 : 57-60).



moment présent de la violence au profit de ce qui le précède et de ce qui lui succède. Il s'agit de la violence instrumentale, la violence-moyen qui n'a de sens qu'en vertu d'un motif initial ou d'un but final. Une cohérence dans l'usage conférée par la rationalité qui, de façon intéressante et mystérieuse, se décèle parfois chez ceux-là mêmes qui se posent en critiques du « rationalisme ». Il est indispensable de se pencher plus en détail sur cet usage.

L'usage rationaliste du terme violence se présente habituellement comme suit : l'individu (ou un groupe envisagé à la manière d'un individu) a des intentions spécifiques et il cherche à les réaliser en opérant un choix rationnel (c'est-à-dire calculateur et orienté vers le gain) parmi des options objectivement fondées. Dans les cas qui nous intéressent ici, ce choix est l'instrumentalisation de la violence, choix qui se révèle rationnel au moment d'analyser ses résultats. L'objectivité des options du sujet rationnel se conçoit dans un jeu d'opposition entre le « réel » et le « non réel » qui prend de nombreux visages – physicalité contre symbolicité, réalité contre fiction ou imaginaire, par exemple. Cette opposition est cependant souvent laissée dans l'ombre et tenue pour acquise pour n'être soutenue que par la force de l'évidence. D'autres, au contraire, enracinent cette objectivité dans un cadre structurel spécifique qui détermine et limite les options (souvent des institutions sociales comme le marché ou le système international, par exemple). La violence s'envisage alors à la faveur d'expressions comme « utiliser », « cibles spécifiques », « résultat attendu », « but ou fin spécifique », elle fait l'objet d'un « choix » normatif (bon moyen, mauvais moyen) et rationnel (moyen efficace, moyen inefficace)<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Cette perspective est fort bien résumée par Herbert M. Kritzer : « A person or a group may reject the use of violence because they believe it to be wrong for moral reasons. But it is also conceivable that some might turn to violence for normative reasons. [...] A second determinant of recourse to violence is the perceived efficacy of violence as a tool, both relative to other possible techniques and in an absolute sense. » (1977 : 631)

C'est ainsi qu'Al-Rachid et Méténier envisagent la violence comme un « instrument » au service d'un « profit », quelque chose qui existe tant et aussi longtemps qu'elle « demeure pour plusieurs acteurs plus ou moins “profitable” » – en servant d'« instrument de négociation » ou en permettant d'obtenir « le contrôle du pouvoir, du territoire et des ressources » (2007 : 115). De même, Von Trotha n'aborde la violence qu'en termes de « stratégie », de « visée » et d'« objectifs » à atteindre, tels que le contrôle d'un territoire et de ses habitants (2005 : 288-290). Melzer parle de la violence faite aux femmes comme d'un moyen pour se choisir soi-même (*self-select*), un moyen efficace d'affirmation de sa masculinité (2002 : 830). Effrayé par les « nouvelles violences » vidées de tout objectif politique ou historique, Garnier les décrit néanmoins par leur caractère utilitaire et le motif vengeur qui les anime (2007 : 60)<sup>33</sup>.

Une phraséologie qui se révèle singulièrement puissante quand on constate sa présence chez Jury, Simpson et Vignault, qui ont en commun de procéder ouvertement à la critique du rationalisme<sup>34</sup>. Pour Jury, la violence se distingue de l'agressivité parce qu'elle « recherche un bénéfice » (2003 : 286). Simpson s'insurge contre le « simplisme » du rationalisme en lui reprochant de sous-évaluer des « motifs dominants » et « évidents » de violence. D'après lui en effet, la « race », le « genre » et les « classes sociales », par exemple, sont aptes à motiver un choix rationnel au même titre que la « vengeance », l'« avarice » et l'« intérêt personnel » (2004 : 112-115). Bien que son article s'appuie sur la notion

<sup>33</sup> Les textes de droit international qu'analyse Tanner abondent en ce sens. On y traite de la violence comme du « résultat d'un plan ou d'une intention », de quelque chose qui relève d'un « plan criminel initial » et qui trouve nécessairement un « responsable » (même quand elle est massive); on parle de « l'intention de détruire », de « plan coordonné de différentes actions dont le but vise... », de génocide en tant que « nouvelle technique », de la violation des droits de l'homme qui doit être envisagée comme un outil (2007 : 235-236 et 240).

<sup>34</sup> Mentionnons cependant que Simpson est ouvertement rationaliste, mais rangé du côté de la « raison politique ». Il participe de la critique du rationalisme dans la mesure où la raison politique peut s'opposer à la « raison pénale ». Il cherche à corriger un certain simplisme pénal qu'il croit inefficace et anti-productif pour réagir à un climat de transition politique (ici celui de l'Afrique du Sud post-Apartheid).



d'inconscient – une notion particulièrement corrosive pour le rationalisme dans la mesure où elle disjoint intention consciente et comportement –, Vignault se laisse inspirer par Clausewitz et discute de « la violence réfléchie qu'est la guerre » (2008 : 57).

*Le motif politique.* Alors que l'usage instrumental du terme violence apparaît prépondérant, c'est le « motif politique » qui est le plus souvent évoqué, nombre d'auteurs étant occupés à mesurer « l'efficacité » des « efforts » violents dans l'atteinte de buts politiques (Held, 1997 : 194). Souvent employée dans une perspective qui l'oppose à la violence « criminelle » (Al-Rachid et Méténier, 2007; Garnier, 2007; Held, 1997; Simpson, 2004), la violence politique se distingue par son enracinement dans une « intentionnalité politique » (Garnier, 2007 : 66), des « political aims », « political grounds » et autres « political purposes » (Held, 1997 : 187-188)<sup>35</sup>. Comme pour la violence et l'objectivité du choix rationnel, les auteurs ne sont pas empressés de dire ce qu'ils entendent par « politique », à quelques exceptions près qui accentuent toutes lourdement la question de l'État. Held associe politique à gouvernement, la violence politique servant alors à le soutenir, lui faire obstruction ou l'abattre. Navet et Vermeren parlent de violence comme de ce « qui fait respecter l'État » ou de ce qui le conteste lorsqu'elle se fait « révolutionnaire » ou « contre-violence » (2003 : 44-47). Une perspective que confirme Tanner par la négative quand il aborde le crime organisé en termes d'« utilisation de la violence » pour des « intérêts privés » qui visent la plupart du temps des « gains financiers » (2007 : 240)<sup>36</sup>. Même si l'idée ne paraît pas très convaincante (nous y reviendrons),

<sup>35</sup> Simpson discute de la manipulation de « mécanismes culturellement spécifiques [...] à des fins politiques » (2004 : 110), Tanner de guerres menées « pour divers motifs politiques » (2007 : 240).

<sup>36</sup> La position de Simpson sur cette question est plus ambiguë. Il se réfère d'abord à l'association entre politique et partis tout en se plaignant de l'étroitesse et de l'arbitraire d'un tel renvoi. Il ne nie pas l'association, mais se dispose à en produire d'autres à partir de thèmes qu'il juge tout aussi intrinsèquement politiques : « les questions de race, de classe et de sexe », ces « catégories fondamentalement politiques et évidentes pour comprendre les motifs dominants et les expériences de violence sous l'apartheid » par-delà les « motifs politiques simplement fonctionnels et spécifiques aux partis » (2004 : 115).

l'usage du vocable « violence politique » tend à continuer la perspective rationaliste en renvoyant à des intentions qui deviennent politiques dès qu'elles touchent à l'État et à son gouvernement<sup>37</sup>.

*Considérations transitives : usages en périphérie.* « Violence » est un vocable singulièrement chargé dont on use abondamment pour dire des choses variées. Outre la quantité d'usages, les formules présentées plus haut ont en commun de *rester en périphérie* d'un concept dont le sens est sous-entendu. On désigne la violence (1) par ses formes (physique ou symbolique, comme la brutalité et le harcèlement), (2) en évoquant des situations où elle est implicite ou évidente (le massacre), (3) en la renvoyant au lieu ou au contexte de son incarnation (violence sociale, institutionnelle), (4) en l'attribuant à celui qui la porte ou à qui elle est destinée (l'agresseur, la victime, le dominant, le dominé), (5) en détournant le regard vers les intentions, buts, motifs et autres causes qui la précèdent et qui font d'elle leur moyen (la recherche du profit, du pouvoir), ou (6) en la décryptant à la lumière de ses résultats (la souffrance, la peur, un gain financier). Il n'est donc pas exagéré d'affirmer que, paradoxalement, l'on use du terme de manière à dévier du phénomène, tant et si bien que j'en viens à me demander si la violence peut être considérée comme une chose ou un phénomène palpable, observable ou expérimentable. Si elle est bien une chose, il n'en demeure pas moins qu'elle provoque assez d'embêtements pour n'être que rarement abordée directement.

---

<sup>37</sup> Approcher la violence par les intentions qui la motivent et/ou ses résultats donne lieu à de mystérieuses inconsistances qui tendent à produire des glissements moralisateurs très importants (voir chapitres 2 et 3). Prenons les propos de Virginia Held en exemple. Discutant des possibilités de justification morale de la violence et des circonstances qui la rendent injustifiable, elle affirme : « If peaceful protest, for instance, is permitted to have an effect that decreases injustice, violent protest will not be justified. » (Held, 1997 : 188) On peut comprendre cette phrase de deux façons : soit une telle perspective exige l'attente de résultats pour éventuellement qualifier la violence de justifiée ou d'injustifiée; soit il nous faut supposer que les effets de la violence sont déjà dans les intentions qui la motivent. Ainsi, si les mêmes intentions peuvent être réalisées par d'autres moyens, ceux-là non-violents, la violence perd son sens et sa raison d'être. Son usage doit dès lors être méprisé pour son caractère injustifiable. Cette approche morale de la violence par ce qui la précède et/ou ce qui lui succède se bute à la question de l'« événement violent » lui-même. Comme si ses caractéristiques propres n'avaient pas d'incidence sur la justifiabilité de la violence.

Ceci dit, un point de cohérence s'impose dans l'usage rationaliste du terme, centripète par sa capacité à attirer vers lui jusqu'aux plumes qui le fustige. Et aussitôt on se demande d'où provient cette force du rationalisme dans le champ d'études sur la violence. D'arguments triomphants? Du pur hasard? Des questions légitimes quand on considère que les auteurs ne procèdent pas à la défense explicite de l'hypothèse rationaliste – après tout, ils écrivent sur la violence et non sur la raison. D'un point de vue épistémologique, les arguments théoriques triomphants ne sont que supposés. Peut-être sont-ils acquis ailleurs dans la littérature. Même si c'était le cas, comment s'assurer du prolongement de cette supériorité dans le champ d'études qui nous intéresse sans disposer d'une définition de la violence? Comme nous le verrons au prochain chapitre, le succès rationaliste ne dépend ni d'une argumentation triomphante, ni du hasard, mais bien d'un tissu historique qui unit intimement étude sur la violence et épistémologie rationaliste. Mais détournons-nous un instant de cette piste pour nous intéresser aux définitions conceptuelles de la violence.

### *Définitions conceptuelles contemporaines*

Les auteurs qui s'attardent à donner un contenu conceptuel à la violence sont rares, mais ils existent. Parmi nos contemporains, c'est le cas de Virginia Held, Jean-Jacques Moscovitz, Sidi Askofaré et Marie-Jean Sauret. Pourtant, les définitions proposées par ces auteurs ont en commun d'être issues de réflexions en vase clos qui se réfèrent essentiellement à elles-mêmes ou à un contexte d'énonciation restreint. Je les traiterai en deuxième afin de pouvoir les envisager à la lumière du sillon laissé par l'œuvre phare de Jean-Claude Chesnais, moins récente mais plus exhaustive, intitulée *La violence* (1981). Une œuvre qui, à l'intérieur du monde universitaire francophone, sert toujours de référence dans le domaine, comme en témoignent entre autres les travaux d'Hélène Frappat (2000) et Jean-Pierre Derriennic (2001). Poser successivement les considérations conceptuelles de



Chesnais et les critiques que leur oppose Frappat permet de dégager les enjeux spécifiques au problème de la définition de la violence d'une manière aussi simple que complète.

*Définitions générales.* Vingt ans avant la parution du plus vieil article cité jusqu'ici, Chesnais se plaint déjà de la difficulté qu'il y a à parler de *la* violence, tant sont diverses les appropriations du terme, tant est pluriel le visage que lui dessine déjà la littérature. « Le mot "violence" en est arrivé à désigner un peu n'importe quoi, tout heurt, toute tension, tout rapport de force, toute inégalité, toute hiérarchie. » (Chesnais, 1981 : 28) L'auteur ne trouve d'unité que dans l'accent qui est mis sur les finalités de la violence, c'est-à-dire sur le fait qu'elle soit « approuvée ou dénoncée, licite ou illicite, en fonction de normes sociales qui ne sont pas toujours claires » (ibid. : 11). Face à cette multiplicité qui n'est domptée qu'au profit d'un propos moralisateur, Chesnais élabore un triptyque typologique destiné à trier *les* violences en accentuant ce qui fait leur noyau dur et ce que la culture et l'esprit humain y ajoutent. Il divise *les* violences en trois cercles concentriques sur la base du principe de rangement *violence matérielle (ou réelle) / violence symbolique (ou fictive)*. Le premier cercle, le plus matériel, renferme la violence physique, le véritable noyau dur. Pour lui, la violence *la plus* pure est celle où la vie est en péril. Les deuxième et troisième cercles sont respectivement ceux de la violence économique et morale (ou symbolique). Ce serait la surcharge progressive du terme dans l'histoire de l'Occident qui aurait fait se confondre les trois cercles, un processus narratif voire « sensationnaliste » qui n'est qu'indirectement en lien avec « la vraie violence, la violence barbare – celle qui meurtrit les corps et sème la mort » (ibid. : 29). Son œuvre ne s'intéresse donc qu'à la violence physique. Sa définition définitive a trois volets : la brutalité, l'extériorité et la douleur. La violence se reconnaît comme phénomène immédiatement appréhendable par l'*usage matériel de la force*, par une rudesse commise *volontairement* aux dépens de quelqu'un. « Autrement dit, la caractéristique principale de la violence est la gravité du risque qu'elle fait courir

pour la victime » (ibid. : 33). Par « risque », il entend d'abord risque pour la vie, puis pour la santé, l'intégrité corporelle et finalement pour la liberté individuelle<sup>38</sup>.

Hélène Frappat relaie les réflexions de Chesnais, mais se bute rapidement aux limites d'une conception de la violence fondée sur sa matérialité. Elle se demande avec raison : « le médecin qui me fait mal en me soignant exerce-t-il une quelconque violence contre moi? le boxeur qui reçoit un coup sur le ring est-il *stricto sensu* agressé par son adversaire? » (Frappat, 2000 : 14) Puisqu'elles appellent chacune une réponse négative, ces questions illustrent comme l'hétérogénéité du concept et la complexité du phénomène de la violence tiennent la route jusque dans le premier cercle de Chesnais. La réponse apportée à ce problème par Frappat est contenue dans la formule suivante : au lieu de proposer une définition unifiée et systématisante qui nous dirait, de manière univoque, quelle est *la nature* du concept de violence, peut-être faut-il tenter de repérer les *usages* spécifiques de cette notion, et les enjeux qui, dans chaque contexte, lui confèrent sa signification (ibid. : 15).

En examinant les très diverses conceptions de la violence chez un nombre important de philosophes et de politologues, de Platon à Éric Weil en passant entre autres par Hobbes, Clausewitz, Gandhi et Girard, l'auteure quitte une hétérogénéité pour en embrasser une autre. *Les violences* sont divisées en cinq catégories distinctes et les efforts d'unification sont simplement abandonnés : la violence dans la « nature », celle des « origines » sociales, celle des « peuples » et des « États », la violence à la « guerre », la violence comme « autre de la philosophie ». Il s'agit donc de laisser la violence à sa multiplicité et de se contenter d'en déceler les formes.

*Définitions spécifiques.* Ne posant pas la question à un niveau aussi général, Held, Moscovitz, Askofaré et Sauret nous invitent vers d'autres avenues. Pour Held, la

---

<sup>38</sup> Une section du livre est néanmoins dédiée aux accidents de la route, ce qui est paradoxal. En effet, on ne sait trop quelle place y occupe le caractère volontaire qu'il attribue à la violence, il ne reste que l'extériorité d'un choc physique.



violence se définit comme suit : « the predictable, coercive, and usually sudden infliction of injury upon or damage harming persons. Such violence is political when it has political aims, such as to change a government's policies or undermine its credibility. » (Held, 1997 : 187) Sa perspective est donc celle d'un phénomène physique pouvant être instrumentalisé pour atteindre des objectifs, entre autres des visées politiques. Inutile de revenir sur les critiques adressées à Chesnais par Frappat, d'autant que l'article s'avère lui-même porteur de difficultés significatives. L'une d'elles concerne la « violence à la télévision » (*levels of violence on television*), une violence qu'elle juge en augmentation (au sens de plus souvent) et en intensification (au sens de pire). La difficulté réside dans la contradiction entre la définition donnée en début d'article et la manière dont Held envisage la violence à la télévision. Un film « violent », par exemple, peu importe la quantité de sirop de maïs, de colorant rouge et de mannequins qui éclatent, représente de la violence physique sans être lui-même violent au sens de la définition proposée. Sa violence, que l'on pense à son contenu ou à ses effets psychologiques sur le téléspectateur, appartient rigoureusement au domaine du symbolique, domaine parfaitement ignoré par la définition. Si la violence à la télévision n'est pas de la violence, elle ne peut tout simplement pas empirer. Même si elle demeure évasive sur ce point, puisque sa réflexion se conclut sur la nécessité d'exercer un meilleur contrôle par la censure, on peut supposer qu'elle a en tête une violence psychologique que l'on fait subir au téléspectateur ou une certaine incitation au comportement physiquement violent. Dans les deux cas, on déborde largement du cadre de la définition (ibid. : 196-202).

*Violence* équivaut ainsi à une cessation du procès de la représentation au moment même de l'acte de violence, et notamment dans les violences collectives. De telle sorte que, de trauma en trauma depuis des millénaires – et c'est aussi le cas pour un sujet individuel –, l'énergie circule entre conscience morale et motions pulsionnelles. (Moscovitz, 2007 : 119)

Cette proposition définitionnelle de Moscovitz se distingue par le fait de renvoyer la violence à un dispositif psychologique dynamique sans chercher à opposer physicalité et symbolicité. Cette définition s'appuie sur le « prolongement » de

thèses freudiennes et lacaniennes et implique de se représenter l'inconscient sur trois niveaux de « profondeur ». (1) Le niveau d'inconscient le moins profond est celui des nombreuses expériences qui font l'objet d'un « refoulement » et qui sont susceptibles de remonter à la surface – conformément au thème du « retour du refoulé », si présent dans l'espace public contemporain. (2) Le deuxième sous-sol renvoie au « refoulement originaire », c'est-à-dire aux traces d'événements qui se sont produits avant notre naissance et qui nous conditionnent sans que l'on puisse les identifier avec précision – des moments « traumatiques » de l'histoire des civilisations (et même de leur préhistoire) qui déterminent leur tempérament ainsi que les pathologies (névroses et psychoses) qui leur sont propres. (3) L'inconscient le plus profond *est* présence immédiate de la pulsion, irréductible pulsionnel, un inconscient perpétuellement étranger à la réflexion qui ne se soumet ni à la morale, ni aux attentes de l'entourage et qui accompagne le sujet partout. *Présence d'un animal parfaitement intact sous la peau de l'individu* (ibid. : 121). Le troisième inconscient est le point focal de l'article de Moscovitz, le lieu de son effort de prolongement, et c'est à travers lui que la violence en vient à se définir comme la « pulsion anti-parole ». La réflexion est valable et stimulante, mais la définition reste en périphérie de la violence, en ce qu'elle accentue essentiellement ce qu'elle n'est pas, et tend vers une forme extrême de généralisation. La première partie de la définition fait le pléonasme de renvoyer la violence à quelque chose qui ne se produit pas pendant l'acte de violence, soit sa « représentation ». La deuxième partie assimile la violence aux motions pulsionnelles en général de telle sorte qu'elle s'oppose directement à la « conscience morale ». La violence n'est donc rien en soi en même temps qu'elle est toujours présente; elle est à la fois partout et nulle part. Autre de la représentation et de la conscience morale, elle s'assimile en quelque sorte à toute pulsion.

Askofaré et Sauret arpentent à peu de choses près ce chemin. Sans développer le thème du « troisième inconscient », ils travaillent toutefois à partir de la même

palette de propositions freudiennes et lacaniennes : le sujet humain est ce « parlêtre » qui, cette fois-ci, espère « récupérer une part de la jouissance perdue à parler » par la violence (2002 : 255). Leur définition a deux versants, négatif et positif. (1) Négativement, la violence est ce que le lien social (la culture) rejette et à quoi elle substitue la justice, le droit, la règle. La violence est ainsi l'inverse de la négociation, de la réglementation des rapports, de la morale, des exigences de douceur, de la convivialité, de la tendresse, de l'amour, de l'amitié, de la coopération, des modalités d'aménagement et de gestion des rapports entre les sujets, des mœurs. (2) Positivement, elle a « quatre formes fondamentales », soit l'agression, la domination, la haine et la destruction (ibid. : 257). Cette perspective pousse un peu plus loin la réflexion de Moscovitz, mais continue à approcher la violence par ses contours, même dans sa dimension positive. En effet, l'opposition au lien social nous dit ce que la violence n'est pas, d'une part, et le principe qui réunit les « quatre formes fondamentales » est laissé à la discrétion du lecteur, d'autre part<sup>39</sup>. Comme chez Moscovitz, les auteurs arrivent davantage à poser nettement le problème de la définition de la violence qu'à le régler.

### *Schématisation générale des perspectives théoriques*

Aucune science sociale en particulier n'est encore parvenue à réclamer la violence comme lui appartenant en propre, c'est pourquoi les grandes approches existantes, telles qu'elles peuvent être identifiées dans ce qui précède, transgressent les frontières disciplinaires. J'en dessine ici le schéma pour qu'il serve par la suite de référence, de repère et de rappel.

---

<sup>39</sup> Le principe unissant les « quatre formes fondamentales » est associé plus loin à la « pulsion de mort », notion freudienne à l'origine de débats psychanalytiques féroces. Les auteurs affirment en effet que le lien de « parenté avec la pulsion de mort freudienne paraît évident » (Askofaré et Sauret, 2002 : 257-258). Mais, étrangement, ils ne discutent ce lien qu'à partir des « pulsion d'agression » et « pulsion de destruction », proposant la « domination » comme but de la pulsion d'agression et laissant en plan la forme « haine ». Trois problèmes majeurs se posent alors : à aucun moment le lien n'est explicité; la haine semble parfaitement incompatible; la « domination » passe de « forme » à « but » de la violence sans explication.



*L'approche anthropologique.* Trois tendances majeures, qui traduisent trois niveaux d'interrogation, se dégagent de la littérature universitaire sur la violence. La première, d'inspiration hobbesienne directe ou indirecte, est une approche d'anthropologie philosophique (et non culturelle) qui accentue l'enracinement profond de la violence dans la nature humaine et au fondement de la société. Elle se pose *la question du statut ultime de la violence*. La violence est-elle indépassable? Est-elle rationnelle ou irrationnelle? Est-elle à ce point inscrite dans la nature humaine qu'on ne peut y échapper? La vie en société a-t-elle pour effet de réduire le potentiel humain de violence ou, au contraire, le majore-t-elle? Ses défenseurs les plus insistants, de nos jours, ont en commun de soutenir la thèse du fond violent irréductible de l'humanité en s'appuyant largement sur les travaux à portée sociologique de Freud – de *Totem et tabou* (1913) à *L'homme Moïse* (1939) – et Lacan<sup>40</sup>. L'approche anthropologique appuie sur l'hypothèse d'un lien intime entre violence et culture, tissant le thème de l'animal indomptable et de la mince et fragile couche de civilisation qui le recouvre. Sa force principale, à mon sens, réside dans l'effet corrosif de son regard sur la morale et la place qu'elle occupe dans le quotidien. Elle favorise un examen très sévère des justifications de la violence et leur oppose un regard sceptique – même quand ces justifications se réclament de la liberté ou de la démocratie. Sa faiblesse principale réside dans sa satisfaction à montrer que l'humanité est plus laide qu'on le croit généralement, comme si la réflexion devait à chaque fois s'arrêter sur l'affirmation d'un pessimisme indépassable. Le lecteur faisant sans cesse retour sur cette impasse, il semble que la validité de ces discours soit menacée par la tentation de découvrir un « retour du

---

<sup>40</sup> Ceci dit, l'approche anthropologique est loin d'être toujours enfermée dans le pessimisme d'un Hobbes ou d'un Freud. L'optimisme d'un Rousseau concernant la nature humaine ou celui d'un constructivisme espérant pouvoir éliminer la violence par de bonnes institutions supposent aussi un ancrage anthropologique. Je me concentre sur ce qui est qualifiable de « tradition » pessimiste pour favoriser la distinction claire entre cette approche et la suivante (le structuro-rationalisme). Une distinction qui n'est jamais aussi nette que dans l'attitude adoptée relativement à la notion de « choix rationnel » des acteurs. Joue-t-il un rôle causal de premier plan? Est-il négligeable? Est-il porteur de promesses? Ne fait-il que relayer une nature plus profonde?

refoulé » (sous un angle plutôt freudien) ou d'arriver à montrer le « viril sens des responsabilités » de leur perspective (sous un angle plutôt hobbesien)<sup>41</sup>.

*L'approche structuro-rationaliste.* La deuxième tendance regroupe un spectre d'auteurs beaucoup plus volumineux, descendants de la tradition rationaliste et souvent proches de la philosophie analytique contemporaine. Elle est à la fois marquée par un consensus sur le plan des outils théoriques et par son morcellement en domaines de recherches spécifiques. C'est-à-dire que cette approche s'intéresse à la violence dans la mesure de son lien avec un autre thème de recherche, en fonction de la question spécifique qui est étudiée (par exemple la violence « à l'école », « policière », « fondatrice », etc.). Intéressés par des domaines spécifiques, les auteurs rangés ici visent l'utilité concrète et localisée plus que la généralisation théorique. La plupart du temps usant d'un concept de violence à la fois structuraliste et rationaliste (ce qui soulève l'antique problème logique du déterminisme et du libre arbitre<sup>42</sup>), ces auteurs ont aussi en commun de considérer la violence elle-même

<sup>41</sup> Les travaux récents affiliés à la psychanalyse que j'emploie ont en commun d'envisager la violence à travers une dichotomie déclinée sous plusieurs formes : la violence s'enracine dans le *corps animal* de l'humain, traversé qu'il est de pulsions, et cette violence est incomplètement surmontée par des *efforts langagiers*, sur lesquels s'érigent la conscience morale et la civilisation – entre autres chez Maurice Berger (2001), Sidi Askofaré et Marie-Jean Sauret (2002), Jean-Pierre Moscovitz (2007) et Jacques Vignault (2008). Il arrive cependant que l'approche anthropologique soit défendue sans référence à Freud et Lacan, Hobbes et René Girard fournissant un soutien théorique pour des propositions très similaires. C'est le cas d'Éric Francalanza (2001) et de Gérard Rémy (2003), par exemple, qui affirment tous deux l'idée d'une violence constitutive qui s'enracine dans l'Être lui-même, de « mouvements de violence qui viennent du fond de l'être » (Francalanza, 2001 : 120). Les deux filiations se rejoignent dans l'idée d'une coexistence étroite de la morale et de la violence, celle-ci étant plus « profonde » que celle-là. L'ordre social qui est quelque part victoire sur la violence animale a un caractère artificiel, friable et illusoire : artificiel parce qu'il est le produit d'efforts politiques et spirituels des humains, friable en raison de son incapacité à triompher une fois pour toutes de la violence, illusoire car il doit camoufler la violence qu'il exerce lui-même pour durer.

<sup>42</sup> En effet, il s'agit d'un vieux débat non réglé : l'humain agit-il librement ou, *au contraire*, son action est-elle prédéterminée. Thème important dans la pensée chrétienne du salut, central pour des textes majeurs comme la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (1266-1273) ou le *Purgatoire* de Dante (2005 [1316] : chants XVI-XVIII), il s'est imposé aux sciences sociales dès leurs débuts à travers les œuvres de penseurs tels que Hegel, Marx, Nietzsche, pour ne nommer que ceux-là, et s'est cristallisé sous la forme de l'opposition entre l'individualisme méthodologique de Weber et le structuralisme de Saussure (plus tard celui de Lévi-Strauss). La difficulté à régler ce débat est bien décrite par Tolstoï dans le deuxième tome de *Guerre et paix* : « Tout homme vit par soi, exerce sa liberté pour atteindre des fins particulières et sent de tout son être qu'il peut ou non accomplir tel ou



comme quelque chose d'utile (à des gens ou à la reproduction d'une structure, selon le cas), comme un instrument. Cette approche, que j'incline à nommer structuro-rationaliste, parle d'une violence qui renvoie ou sert à quelque chose d'autre, une violence *pour* quelque chose, une violence-moyen qui prend son sens par rapport à sa fin, une violence instrumentale et/ou fonctionnelle qui sert la rationalité d'un sujet et/ou d'une structure<sup>43</sup>. Elle se pose la *question des fonctions, de l'utilité et du processus de la violence*. À qui et à quoi sert la violence? On peut distinguer au minimum quatre sous-types qui traduisent la manière dont la violence épouse les contours des frontières des objets d'étude particuliers que se proposent les chercheurs.

(1) Il y a d'abord la violence *fondatrice*, d'une part, et *coercitive*, d'autre part, évoquées par les auteurs qui cherchent à cerner le processus de naissance des États et le rôle de la violence dans leur perdurance, ou encore ceux qui s'intéressent à la phase transitoire qui succède à l'effondrement d'un régime politique<sup>44</sup>. (2) Il y a ensuite la violence plus ou moins extraordinaire qui sert de moyen *pour prendre le pouvoir, imposer une direction politique* ou *lui résister* dans le cadre d'un régime politique donné. Cela inclut par exemple la violence policière de l'État, la guerre des classes et la désobéissance civile<sup>45</sup>. (3) Il y a aussi la violence *à grande échelle*, celle

---

tel acte mais, dès l'instant qu'il l'a accompli, cet acte accompli à un certain moment devient irrévocable et appartient à l'histoire, où il cesse d'être libre mais prend une signification prédéterminée. » (2004 [1869] : 6; voir aussi *ibid.* : 760)

<sup>43</sup> Sauf indication contraire, j'emploie « rationalisme », « rationnel » et « rationalité » dans un sens instrumental inspiré de Hobbes. Mon propos ne touche pas le thème du « rationalisme ontologique » ou « substantiel » tel que développé par Hegel.

<sup>44</sup> Parmi les auteurs récents auxquels j'accorde une attention particulière, mentionnons Graeme Simpson (2004), Loulouwa Al-Rachid et Édouard Méténier (2007), qui se sont butés à l'embrouillement de la violence en période de fondation et/ou de transition politique. Simpson s'intéresse à la transition politique de l'Afrique du Sud post-Apartheid et à son effet sur la capacité à distinguer clairement les motifs politiques et criminels de la violence (2004 : 114-115). De façon comparable, Al-Rachid et Méténier montrent comment l'effondrement des centres politiques et économiques de l'Irak contemporaine favorise l'usage de la violence comme stratégie privilégiée de négociation (2007 : 116).

<sup>45</sup> En ce qui a trait à ce sous-type, j'ai retenu les travaux de Virginia Held, qui interroge le rapport entre effet culturel des médias de masse et violence politique (1997 : 194), et ceux de George Navet et Patrice Vermeren, qui cherchent à réviser le rapport entre régime démocratique et violence après

dont on use *pour maximiser la puissance d'un État*, l'archétype étant la guerre internationale<sup>46</sup>. (4) Finalement, il y a la violence d'apparence *non politique*, considérée comme un problème à résoudre en soi, comme une nuisance qu'il faut réduire ou éliminer, une violence envisagée comme étant politiquement neutre. C'est ce qu'ont en commun les volontés de guérir un patient et de réduire la délinquance ou la criminalité<sup>47</sup>.

En généralisant, on peut dire que le rationalisme a deux principaux aspects, selon qu'il renvoie à une logique d'acteur ou à une logique de système – d'où l'expression « structuro-rationalisme ». L'élément rationnel renvoie au choix rationnel de l'acteur, à la conscience que l'individu a de ses intentions. L'élément structurel renvoie au cadre qui contraint les acteurs à faire des choix spécifiques. Même si le holisme tend à exclure le rationalisme pour son individualisme; même si l'individualisme tend à exclure le structuralisme pour son holisme; dans les faits, la plupart du temps ces deux éléments sont inséparables, car c'est toujours relativement à un certain contexte que tel ou tel comportement se révèle rationnel ou non. Dans la littérature universitaire récente, les extrêmes que sont l'individualisme radical et le déterminisme structurel le plus strict se rencontrent rarement. Au contraire, les auteurs se distinguent entre eux par leur façon de faire (ou de doser) l'*amalgame* entre les deux pôles, en accordant leur attention plutôt à la liberté de choix ou plutôt aux exigences structurelles. Les conséquences de ce dosage sont majeures, allant

---

l'échec des modèles juridico-étatique (légitimation de la violence rationnelle de l'État), révolutionnaire (légitimation de la violence qui s'oppose à celle de l'État) et néo-libéral (légitimation de la violence qui procède de la sélection économique « naturelle » du marché) (2003 : 52).

<sup>46</sup> La guerre internationale sera principalement discutée à travers Trutz Von Trotha lorsqu'il cherche à saisir le rapport entre évolution de l'« ordre de la guerre » et évolution des stratégies violentes des acteurs sur la scène internationale à l'âge de « l'impérialisme informel » et de la mondialisation (2005 : 288).

<sup>47</sup> La littérature universitaire appartenant à ce sous-type est foisonnante. Trois articles retiennent particulièrement mon attention : Scott A. Melzer étudie l'influence de l'occupation professionnelle sur la violence entre conjoints dans le but de la réduire (2002); Jean-Pierre Garnier s'inquiète de l'apparition récente d'une violence vide de sens dans l'espace public urbain (2007); Paul Anand et Cristina Santos cherchent à cerner l'effet négatif de la violence sur le développement économique et défendent l'utilité positive (*positive utility*) qu'il y a à la diminuer ou à l'éliminer (2007 : 136).

jusqu'à permettre la délimitation de domaines rationalistes distincts dans le champ d'études de la violence. Deux de ces domaines sont particulièrement importants pour mon propos : celui de la raison « politique » – qui pense la violence dans son rapport fondateur, reproducteur ou contestataire de l'ordre – et celui de la raison pénale – qui gère la violence à partir d'une structure légale établie. La raison politique se conçoit dans les termes d'une logique de système et appuie sur l'élément structurel. La raison pénale se conçoit dans les termes d'une logique d'acteur et appuie sur l'élément rationnel<sup>48</sup>.

La force principale du structuro-rationalisme est sa capacité à se traduire dans l'action (notamment politique), il est à l'origine d'une foule de jugements articulés à des domaines spécifiques de l'activité humaine de manière efficace (au criminel, en politique, en économie, à la guerre, etc.). C'est peut-être là son argument décisif. La prépondérance quantitative de cette approche et l'importance culturelle extra universitaire du rationalisme contribuent également à constituer le structuro-rationalisme en interlocuteur incontournable pour tout dialogue critique sur la violence. Sa faiblesse principale réside dans son manque d'intérêt pour la problématisation de ses propres principes théoriques, souvent soutenus par la force de l'évidence et le rappel au bon sens. C'est ce manque d'intérêt qui conduit à la coexistence des théories du choix rationnel et du déterminisme structurel, une coexistence parfois aléatoire et irréfléchie<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Mentionnons aussi le domaine de la raison interpersonnelle, qui rejoue les éléments structurel et rationnel à une échelle réduite. Il est alors question d'évaluer les rapports entre les individus dans les différents contextes de la vie quotidienne à l'aune du critère du bon sens. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

<sup>49</sup> En effet, tous les textes récents retenus approchent le phénomène de la violence en conjuguant le choix rationnel des acteurs à des considérations structurelles, bien que la logique précise de cette conjugaison ne soit pas explicitée. La violence fondatrice est caractérisée par l'absence ou l'effondrement des institutions, ce qui conditionne la rationalité des acteurs. Les acteurs qui usent de la violence dans le but d'influencer le cours d'un régime politique tout comme ceux qui nuisent au bon déroulement de la vie sociale par leur violence doivent composer avec des structures comme la culture populaire et/ou médiatique et l'évolution du cadre institutionnel de l'État. De manière comparable, il est malaisé d'envisager l'usage de la violence à grande échelle sans se référer à une structure générée par les rapports entre les États, disons un système international. À ce registre, soit



*L'approche de phénoménologie de surface.* La troisième et dernière tendance est la moins importante en termes de quantité de textes. Elle est marquée par une diversité disciplinaire et thématique, une diversité qui retrouve son unité en surface, dans *les paradoxes de la violence*. L'approche, qui relève d'une phénoménologie de surface sans filiation philosophique homogène, regroupe des auteurs qui ont des points de départ différents mais qui se rejoignent en fin de parcours dans la texture d'un paradoxe : c'est que leur examen de la violence tend à souligner des zones troubles, des inconsistances, le manque d'évidence de ce qui se donne dans l'expérience, une déroutante variété conceptuelle, morale et discursive anti-intuitive qu'ils s'attachent à rendre. Ils en viennent tous à souligner des paradoxes sans les dépasser nécessairement et s'attachent à les développer avec une méthode que j'incline à nommer « cartographique » ou « géométrique » – qui consiste à dégager des formes et à les positionner les unes par rapport aux autres, un travail de disposition plus que de conceptualisation. Sous cet angle, le thème de la violence est moins réglé qu'il ne fait problème et leur travail consiste à faire passer le lecteur de l'impression d'évidence qui entoure la violence à l'inconfort de l'incertitude, ce qu'ils font en montrant des apories conceptuelles et morales. Cette approche pose *la question de l'apparente inépuisabilité phénoménologique de la violence*. Cela n'est rendu possible qu'à la faveur d'une certaine suspension des jugements conceptuels et moraux. Cette approche débouche donc sur un problème de définition de la violence beaucoup plus aigu que les deux autres, mais sa réticence méthodologique apporte avec elles des contreparties appréciables : le caractère foncièrement irrésolu du concept de « violence » y est pris particulièrement au sérieux, d'une part, et la vision dramatique des enjeux moraux de la violence (l'agresseur contre la victime, voire le bon contre le méchant) y est remise en cause au profit d'une vision tragique (où les

---

dit en passant, il est intéressant de remarquer que ce qui pour les uns est une structure étatique à laquelle on doit se référer pour comprendre la violence qui existe à l'intérieur d'un régime politique donné devient pour les autres un individu rationnel. C'est le cas chez Von Trotha, par exemple, à travers qui le schéma du choix rationnel se voit appliqué à la réalité collective qu'est l'État (2005 : 287).

rôles d'agresseur et de victime sont interchangeables), d'autre part<sup>50</sup>. La phénoménologie de surface présente l'avantage d'enseigner à radicaliser le questionnement théorique sur la violence, elle pousse à réviser ce qui semble acquis, elle renouvelle la naïveté analytique en cultivant la surprise et l'inattendu, bref elle ramène à la surface du problème de la violence en bousculant les apparences. Sa première faiblesse est de trop souvent se perdre dans les microproblèmes et dans la difficulté qu'il y a à les penser. Sa deuxième faiblesse réside dans son aveuglement (ou peut-être son manque d'intérêt) quant à ses propres bases théoriques<sup>51</sup>.

\*\*\*

Le tableau généralisant qui vient d'être peint est destiné à représenter des tendances pour faciliter la discussion de textes concrets. Il ne doit pas masquer pour autant une réalité où les frontières sont poreuses, alors que chaque auteur particulier emprunte un chemin qui lui est plus ou moins propre – et cela l'amène parfois à transgresser les démarcations ou à combiner des caractéristiques de plus d'une approche. Il faut y voir les limites d'un champ à l'intérieur duquel se répandent diversement les auteurs. Quoi qu'il en soit, j'attire l'attention du lecteur sur un clivage révélé par cette typologie : les approches anthropologique et structuro-rationaliste ont en commun de prétendre savoir quelque chose à propos de la violence alors que l'approche de phénoménologie de surface semble plutôt nous conduire vers une impasse, vers une

<sup>50</sup> Une distinction qui sera abordée de front au chapitre 3.

<sup>51</sup> Cette « quête de problèmes » est bien incarnée dans la littérature contemporaine chez Maurice Berger et Alain Ferrant lorsqu'ils s'intéressent à l'effet inhibant des comportements « extrêmement » violents de jeunes enfants sur la volonté d'aider, d'écouter et même de penser des adultes – qu'il s'agisse des parents ou des professionnels de la santé mentale (Berger et Ferrant, 2004 : 132 et Berger, 2001 : 220-221). De même Cinzia Raffin, dans un article remarquable sur l'autisme, qui décrit un enchevêtrement très complexe de violences où victimes et bourreaux échangent leurs rôles de diverses manières : la violence de la famille sur l'enfant autiste, celle que ce dernier exerce involontairement, celle de la famille élargie et des amis, des passants, des institutions sanitaires, du personnel enseignant, des camarades de classe, de l'économie, celle qui est issue de l'ignorance des élites politiques (2001). Ou encore Samuel Tanner qui, intéressé par la violence de masse, cherche à rendre compte de la « pluralisation d'acteurs de tous types », de « stratégies anonymes » et de « tactiques locales » (2007 : 241-242).



violence « introuvable ». Ce différend s'avère aussi révélateur que structurant pour le champ d'études.

### *La violence évidente et la violence introuvable*

Deux positions se dégagent des définitions présentées. La première consiste à rapporter la violence à l'usage intentionnel de la force physique, comme le font Chesnais et Held. Cette perspective, conforme à l'approche structuro-rationaliste mais aussi à l'étymologie du terme (qui dérive du latin *vis*, « force en action »), a le mérite de faire une proposition consistante et le tort de glisser aisément vers l'aporie. La deuxième tendance consiste à embrasser une certaine indétermination paradoxale, comme le font Frappat, Moscovitz, Askofaré et Sauret. Dans cette perspective, dérivée autant de la phénoménologie de surface que de l'approche anthropologique, la violence devient *les violences* et c'est toujours autre chose qui la détermine (de la nature aux motions pulsionnelles). En relisant à la lumière de cette dualité des textes qui font l'impasse sur la définition de la violence, on constate que ces positions se continuent et s'aggravent jusqu'à se constituer en deux extrêmes opposés : la violence évidente et la violence introuvable. La violence évidente se découvre dans des discours qui ne posent aucune question, pour lesquels la chose semble aller de soi. La violence introuvable renvoie au contraire à des discours qui se butent à un problème logique non réglé qui apparaît se reposer sans cesse aux sciences sociales dans leur ensemble, intact; une violence qui ne prend *que* la forme d'une question.

*La violence quantifiée et les corrélations du rien.* En termes de méthode, on peut supposer à bon droit que le fait de quantifier une réalité, de la compter, de la mesurer exige d'en avoir une représentation qualitative claire. Dénombrement, fréquence, corrélation, ratio ne peuvent se passer de notions limpides sans se vider de tout sens. Compter des pommes implique une idée claire de ce qu'est une pomme. Mesurer une distance ou une durée implique de se référer à un étalon de mesure fixé par une

convention et sans équivoque (comme le mètre et la seconde). Établir l'espérance de vie moyenne d'une population requiert de pouvoir distinguer un corps vivant et un cadavre. C'est donc tout naturellement de ce côté que l'on retrouve le plus la violence évidente. Puisque, comme nous l'avons vu, la violence est singulièrement loin de toute certitude qualitative, c'est également sur cette voie qu'on rencontre les affirmations et hypothèses les plus fragiles. Une fragilité qui est palpable même chez ceux qui ne font qu'un usage secondaire de formulations quantitatives. Des auteurs comme Maurice Berger et Alain Ferrant (2004), par exemple, arrivent à se convaincre de « l'augmentation de la violence » dans les quinze dernières années sans se donner la peine de la définir. De même Patrick Jury qui, étant d'avis que « la prise de conscience de toutes les formes de violence est progressive », dénombre les « découvertes récentes » (2003 : 276). Mais il y a des travaux qui vont beaucoup plus loin dans le sens d'un effort de quantification d'une violence sans concept.

Au moins depuis les années 1970, nombre de chercheurs s'appliquent à sonder la population à propos de la violence, visant à établir des corrélations diverses. C'est ainsi que Herbert M. Kritzer (1977) interroge policiers et manifestants dans le but de découvrir ce qui les mène ou non à employer la violence<sup>52</sup>; ainsi que, trente ans plus tard, Paul Anand et Cristina Santos (2007) cherchent à mesurer l'impact de la violence sur le bien-être individuel en tenant compte des inégalités entre les genres. Kritzer propose dans son questionnaire de considérer le « doigt d'honneur » (*the finger*), les « obscénités » et la « non-violence des manifestants » comme les variables indépendantes susceptibles d'influencer le recours à la violence par les policiers (1977 : 635). Plusieurs problèmes surgissent immédiatement. On peut entre autres se demander en quoi le doigt d'honneur n'est pas un comportement obscène, mais aussi si ces deux variables indépendantes doivent ou non être traitées comme de la violence. Si ce deuxième point s'avérait exact (ce qui est invérifiable en

---

<sup>52</sup> Je souligne au passage qu'il considère que ce type d'affrontement se produit de plus en plus depuis une quinzaine d'années... Je discute plus en détail cette forme dramatique de discours au chapitre 3, pages 104-109.

l'absence de définition), toutes les variables dépendantes et indépendantes proposées dans le questionnaire renverraient positivement ou négativement (la non-violence) à la violence. En tenant compte du caractère circulaire de cette logique, que l'article se conclue sur l'affirmation selon laquelle la violence des uns entraîne la violence des autres laisse le lecteur pour le moins perplexe (ibid. : 639). Sans surprise, cette circularité ramène fatalement l'auteur à son point de départ : « qu'est-ce qui déclenche la violence » (*what sets off the violence*) (idem)? Une question vouée à demeurer infertile tant et aussi longtemps que l'auteur ne se demandera pas ce que c'est au juste que la violence.

Plus proches de nous, Anand et Santos proposent à leurs répondants les trois types de violence qu'ils cherchent à mesurer (*the different types of violence we measure*) : « l'assaut sexuel », « la violence domestique » et « les autres types de violence ou d'assaut » (*and any other type of violence or assault*) (Anand et Santos, 2007 : 138). Ici encore, des difficultés importantes se présentent sur le champ : la dernière catégorie, d'une généralité sans commune mesure avec les deux autres, déséquilibre substantiellement une typologie qui, de plus, encourage dès l'abord l'association des deux premiers types à des violences faites aux femmes et le dernier à celles faites aux hommes. C'est ainsi que cette recherche, intéressée par les inégalités entre les genres, s'engage sur la voie d'une prophétie auto-réalisatrice, alors que l'inégalité en cause est déjà lourdement suggérée dans le questionnaire (ibid. : 141). Plus loin dans l'élaboration de leur méthodologie, lorsqu'ils cherchent à déterminer objectivement la violence de l'« environnement extérieur » (*external environment*) des répondants, les auteurs se réfèrent exclusivement aux « niveaux de criminalité » (*crime levels*) tels qu'ils apparaissent dans les statistiques policières, niveaux qu'ils attribuent aux répondants à partir de leur code postal (ibid. : 140). On ne peut que douter de la possibilité d'assimiler environnement violent et niveau de criminalité, ne serait-ce que par l'absence d'une éventuelle violence policière dans de telles statistiques ou par l'invraisemblance de l'équivalence sous-entendue entre violence et criminalité.

Bref, trop évidente pour être définie, la violence induit de l'ambiguïté dès la constitution des outils de recherche. Comme chez Krtizer, cette ambiguïté teinte les résultats présentés en fin d'article, donnant parfois lieu à des corrélations insolites. La plus surprenante est sans doute celle qui amène les auteurs à affirmer que le fait d'avoir été victime d'un assaut sexuel apparaît augmenter le bien-être (*having been a victim of sexual assault seems to increase well-being*) (ibid. : 155).

Si un concept n'a pas de contenu qualitatif, une question de sondage qui s'appuie sur lui n'en a pas non plus, ce qui favorise paradoxalement des résultats de recherche à la fois aléatoires et biaisés. Dans de telles circonstances, les chercheurs et les répondants se rencontrent dans un certain « sens commun » vaguement porté vers une conception physique et/ou rationnelle de la violence, une forme fantomatique faite des non-dits situés entre les lignes des questions et des réponses. S'il y a une chose à retenir de tout ça, c'est *la nécessité de résister à la tentation de considérer la violence comme quelque chose d'évident*. Jusqu'ici, la saisie universitaire de la violence a quelque chose d'irréductiblement problématique.

*Le caractère problématique et non disciplinaire de la violence.* À l'antipode de la violence évidente, certains défendent l'idée selon laquelle la violence demeure un objet d'étude obscur non résolu partagé par toutes les sciences sociales. Je pose d'abord rapidement l'idée de la violence introuvable, puis je soulève quelques facteurs clés qui nourrissent l'apparente inépuisabilité de la problématique.

De manière générale, les auteurs qui se penchent sur la violence introuvable ont en commun d'accentuer et de camper sur l'inconfort de l'incertitude. À l'occasion d'une revue de la littérature visant à faire ressortir les spécificités des thèses de Freud, Jacques Vignault découvre un champ où fleurissent les contradictions (2008 : 51). En parlant de la « difficulté extrême à réfléchir sur la violence » (*sic*), Maurice Berger affirme gravement : « Ce sujet déclenche de telles passions qu'on peut même

se poser la question : est-il possible d'échanger à son propos? Quand on constate l'ampleur des projections qui caricaturent les discussions, la réponse ne peut être que négative. » (2001 : 227)<sup>53</sup> Dans son entreprise de contribution à la recension de toutes les formes de violence, l'examen des rapports familiaux ordinaires fait découvrir à Patrick Jury comment la difficulté à saisir la violence est inséparable de ce qui la rend possible (2003 : 276). Cherchant à tirer les leçons des déboires de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud, Graeme Simpson se heurte à la porosité et la mobilité de la ligne de démarcation entre violences politique et criminelle (2004 : 100). Éric Francalanza parle quant à lui d'un invincible élément chaotique qui fait échapper la violence à la compréhension (2001 : 127).

la violence ne peut pas être réduite à un simple phénomène empirique à décrire ou à déchiffrer. En effet, la violence se présente à la réflexion tout autant qu'à l'action comme un problème, c'est-à-dire *a minima* comme une question à résoudre, un point obscur que l'on se propose d'éclaircir dans un domaine de la connaissance ou de la pratique. (Askofaré et Sauret, 2002 : 243)

Passant du constat au questionnement systématique, Askofaré et Sauret affirment que la violence n'est pas une notion disciplinaire, mais plutôt un processus de problématisation qui est en cours dans l'ensemble des sciences sociales<sup>54</sup>. À l'heure actuelle, affirment-ils, le concept de violence est une mosaïque composée de considérations disparates localisées surtout en sociologie, en anthropologie politique, en philosophie politique et en histoire (ibid. : 241)<sup>55</sup>. Le procédé de recherche typique serait le suivant : un chercheur s'intéresse à un problème spécifique qu'il rencontre dans le champ disciplinaire qui lui est propre et développe une notion de violence qui en épouse les exigences locales. C'est ainsi que

<sup>53</sup> Ailleurs, il souligne avec Ferrant comme l'attitude violente de l'enfant, en particulier, inquiète et désarme les adultes (Berger et Ferrant, 2004 : 128).

<sup>54</sup> D'autres auteurs moins récents soutiennent une thèse comparable. Voir entre autres Bergeret (1984), Puget *et al.* (1989), Gruyer, Fadier-Nisse et Sabourin (1991), Houballah (1996), Héritier (1996 et 1999). Ce point est important pour mon propos et je l'élaborerai plus loin.

<sup>55</sup> Fait à noter, ma revue de la littérature m'a fait entrer en contact avec un bassin imposant de travaux psychologiques sur la violence. Pourtant, à en croire Askofaré et Sauret, la psychologie n'est pas encore suffisamment mêlée au débat. Ils vont jusqu'à lui reprocher la faiblesse de sa problématisation et l'absence de concept de violence. Ils concluent en appelant la psychanalyse à combler ce vide (2002 : 241).



s'additionneraient à l'infini les formes de violence, sans qu'aucun point de cohérence générale ne s'impose.

quelle que soit l'intention qui a précédé l'élimination de civils, celle-ci demeure le résultat de pratiques sociales de violence de masse – pillages, viols, tueries – qui doivent encore être systématisées d'un point de vue théorique et conceptuel, et ce, à la fois au regard des configurations sociales qui les sous-tendent et caractérisent que des mobiles qui les animent. (Tanner, 2007 : 237)

C'est également la direction que prennent les travaux de Samuel Tanner. Dans un article exploratoire et épistémologique sur la violence de masse, l'auteur cible la prédominance théorique du rationalisme, prédominance qui s'enracine selon lui dans les exigences de la condamnation pénale (idem). Pour l'auteur, ces exigences obstruent la construction de « l'objet *violence de masse* » qui n'a pas encore été rigoureusement soumis à « l'impératif sociologique de compréhension et de circonscription d'un phénomène » (ibid. : 239). Une entreprise qui, d'après lui, ne peut pas être menée à bien dans le cadre du « sectarisme » disciplinaire des sciences sociales, dans la mesure où les « savoirs anthropologiques, psychologiques et sociologiques » lui sont indispensables (idem)<sup>56</sup>.

Mystérieuse obscurité de la violence que plusieurs auteurs cherchent à expliquer. Al-Rachid et Méténier, dans leur lutte contre les préjugés qui, croient-ils, stigmatisent l'Irak contemporaine dans une violence sans issue, sont du nombre. Après l'élaboration d'un discours critique à l'endroit d'un regard qu'ils jugent simpliste, dramatique et méprisant, les auteurs lui opposent l'idée d'une violence à la texture fluide et complexe (2007 : 126). (1) Ils soulignent d'abord la *multiplicité des acteurs* de la violence et la *multiplicité des logiques* qui les animent, double pluralité qui favorise le développement d'usages et de discours contradictoires. (2) Ils considèrent

<sup>56</sup> Tanner amorce un travail cartographique préliminaire de manière à représenter les logiques et dynamiques locales et ainsi contribuer à la production d'un critère pour une éventuelle définition de la violence de masse. Sur cette voie, il s'intéresse aux « *pratiques sociales*, ou substrat » qui coïncident avec l'extermination et il les oppose à la perspective pénale. Celle-ci, en se concentrant sur les moyens d'établir la culpabilité des individus, néglige selon lui la problématisation des présupposés juridiques sur lesquels elle se fonde (2007 : 237 et 243).

ensuite les transformations individuelles et collectives occasionnées par la violence *quand elle dure* : ceux qui la subissent et ceux qui l'emploient, d'une part, de même que le conflit où elle intervient, d'autre part, se métamorphosent à son contact. Les individus et les collectivités se transforment au fur et à mesure que la violence devient le seul enjeu qui compte – notamment parce que la violence de l'ennemi justifie une éventuelle riposte et que cette justification remplace peu à peu les raisons jadis brandies pour expliquer le conflit. Ainsi, « les “causes” de ces violences s'enchevêtrent et s'entremêlent, produisant des “dynamiques fluides”, des situations disparates et d'intensité variable selon les régions du pays » (ibid. : 116).

L'autre grande cause de confusion conceptuelle soulignée par la littérature concerne ce que je serais tenté d'appeler le problème des niveaux d'analyse de la violence. C'est-à-dire un problème d'échelle de grandeur du phénomène violent, dont la logique se modifierait selon qu'on l'envisage à partir de la psychologie individuelle, des rapports communautaires ou de la politique internationale d'un État, par exemple. C'est ainsi qu'Askofaré et Sauret en viennent à la question du point de contact entre le lien social et l'individu (2002 : 244); que Kreidie et Monroe distinguent les niveaux structurel/sociétal (*macro*), individuel (*micro*) et relationnel (*social psychological*) (2002 : 7); que Raffin empile les strates de violence en partant de l'expérience individuelle de l'autiste jusqu'à la politique de l'État en passant par la famille, la communauté des proches et la société civile (2001); que Von Trotha veut parvenir à penser la fragmentation et la privatisation des acteurs de la guerre contemporaine sans pour autant stériliser ses considérations sur l'évolution générale du système international (2005); que Braud développe une « perspective du terroir » (2001 : 8); ou que Tanner se lance dans « l'analyse micro-sociologique du vécu », problématisant « l'individu en tant que membre du groupe » (2007 : 239). Tanner pousse par ailleurs un peu plus la question que les autres quand il discute des dynamiques relationnelles qui unissent l'individu au groupe « auquel il s'identifie dès lors qu'il commet des exactions » et éventuellement des dynamiques qui

unissent l'individu au « groupe cible ». Il aborde la question en différenciant quatre niveaux d'analyse : les réseaux locaux, institutionnels, internationaux et virtuels (ibid. : 241-242). Un souci judicieux que je reprendrai à mon compte au moment opportun.

### *Synthèse provisoire*

Regroupons en un clin d'œil l'ensemble des points importants soulevés jusqu'ici. Prenant appui sur une série d'articles devant servir de représentations vivantes et actuelles du champ d'études de la violence en sciences sociales, j'ai commencé par examiner les usages universitaires contemporains du vocable. Cela m'a permis de dresser une liste aussi imposante que cacophonique où l'usage du terme « violence » dans un sens instrumental s'est avéré constituer la surface de cohérence conceptuelle la plus forte. Je me suis alors tourné vers les quelques définitions proposées dans ces articles et vers des débats antérieurs jugés plus directifs, trouvant apories et paradoxes à chaque pas, jusqu'à entamer l'identification intuitive de la violence et de la force physique. J'ai ensuite proposé une typologie générale des discours universitaires sur la violence comportant trois types d'approche (anthropologique, structuro-rationaliste et phénoménologique de surface). Mon parcours s'est achevé dans l'entonnoir opposant la violence évidente et la violence introuvable, où l'idée d'une problématique non réglée s'est avérée assez forte pour constituer une deuxième surface de cohérence conceptuelle.

Plusieurs points doivent être retenus. Il faut reconnaître aux trois approches susmentionnées la pertinence de leurs interrogations respectives, interrogations que je compte assumer à mon tour intégralement. L'angle anthropologique incite à prendre en considération des enjeux ontologiques qui font plonger les racines de la thématique dans une réflexion sur le tissu humain, sur la nature humaine. L'angle structuro-rationaliste fait ressortir l'aspect pratique du problème de la violence et ouvre sur l'entreprise de saisie des « raisons » de la violence, des motifs plus ou



moins conscients susceptibles d'y mener et éventuellement de la justifier ou de la condamner. L'angle de la phénoménologie de surface permet quant à lui d'envisager dans toute son ampleur la texture foncièrement paradoxale du concept de violence, il permet de faire le constat d'une multiplicité phénoménologique très marquée. La tension qu'il y a entre l'idée d'une violence définissable et l'idée d'une violence irréductiblement problématique est constitutive du champ d'études et mérite de faire l'objet d'une tentative de réconciliation, comme si elle portait avec elle l'exigence de se frayer un chemin mitoyen entre essentialisme et perspectivisme. Bien qu'elle semble exagérément simplificatrice, je retiens en outre la distinction physique/symbolique qui, n'appartenant en propre à aucune approche en particulier, se présente à la fois comme un enjeu définitionnel de premier plan et comme l'expression d'une dualité à dépasser – ou du moins à nuancer. Finalement, le problème des niveaux d'analyse de la violence ouvre sur des considérations qui apparaissent incontournables pour qui ambitionne de saisir la violence dans ses différents formats, dans sa géométrie variable.

Pourtant, nous ne sommes pas encore au bout de cette revue de la littérature. Des paradoxes importants ne sont pas résolus et d'autres restent encore à identifier. Un complexe logique s'est formé peu à peu : des usages multiples à l'extrême, des définitions partielles, des manœuvres discursives d'évitement de la violence; tout cela engendre une certaine confusion conceptuelle. C'est le sens de celle-ci qui doit maintenant nous occuper entièrement. Et ce d'autant plus qu'au beau milieu de ce tissu de paradoxes, le structuro-rationalisme arrive à une domination relative qui, par l'assurance qui l'accompagne, a pour effet de dissimuler partiellement l'embrouillement. C'est précisément pourquoi la recherche d'une explication pour cet embrouillement ne peut faire l'économie d'un examen particulier de la prépondérance du structuro-rationalisme. Comme nous le verrons à l'instant, la confusion du champ d'études est intimement liée à l'influence exercée sur lui par la raison pénale, une influence qui apporte un soutien décisif à la conception

instrumentale de la violence. La tendance universitaire qui consiste à ne pas définir la violence (à laquelle s'ajoute celle de ne pas définir la ou le politique) joue en faveur d'une logique rationaliste dans la mesure où la raison pénale nourrit la conviction épistémologique selon laquelle la violence s'envisage dans les termes d'un rapport but/moyen. C'est cette conviction qui rend contre-intuitif d'interroger la violence.



## Chapitre 2

### *Mythologie de la raison pénale*

Énigmatique impénétrabilité de la violence. Pourquoi tant d'approches fuyantes? À quoi se rattache le privilège de l'hypothèse rationaliste? Ces deux problèmes s'articulent ensemble dans le cadre de la même série de considérations. La source du privilège rationaliste dans les études sur la violence est historique, politique et morale : la conception instrumentale de la violence est en aval de la raison pénale et de la conception moderne de la justice qui s'y rapporte. Pour le montrer, je vais m'appliquer brièvement à défendre les hypothèses selon lesquelles (1) l'impératif de la condamnation pénale est l'argument décisif en faveur d'une perspective rationaliste sur la violence et (2) que cet impératif tend à rendre secondaire, inutile ou même nuisible de procéder à une révision conceptuelle de la violence. Ces considérations ont, dans le cadre de mon propos, une valeur transitive : elles me donnent les moyens de dégager les éléments clés de ce qui se présente comme le complexe moral de la violence (thème focal du chapitre 3) tout en m'offrant l'occasion d'articuler ce dernier avec le complexe logique présenté au chapitre précédent. C'est pourquoi je me contente d'un survol rapide.

Tous les rationalismes ne sont pas égaux. Au chapitre précédent, j'ai mentionné la coexistence de deux formes de gestion instrumentale de la violence, pénale et politique. La raison politique – qu'elle soit relative à la raison d'État, comme chez Machiavel (puis chez les républicanistes), ou relative à la conscience de classe, comme chez Marx (puis chez les marxistes) – a en commun avec la raison pénale une conception qui fait de la violence un moyen au service de fins. Elle s'en distingue tout au moins par sa manière ouverte de considérer le problème de la légitimité de la violence (parce qu'elle n'assume pas *a priori* l'autorité d'un cadre légal) et parce qu'elle oppose parfois à la conception pénale de la justice une conception distributive. Ceci dit, comme nous le verrons dans les pages qui suivent,

c'est à la raison pénale (tout spécialement la perspective morale qu'elle promeut) que le structuro-rationalisme paraît devoir sa prééminence et c'est donc à elle que je consacrerai mon attention. Pour dire la chose autrement, l'amalgame structuro-rationaliste auquel parvient la raison pénale se présente comme la locomotive du champ d'études, il s'empare des phénomènes violents plus rapidement et plus efficacement que les autres, et cela lui permet d'exercer une influence décisive.

À l'époque moderne, la raison pénale se présente comme la concrétisation de l'ambition d'une gestion humaine de la justice (par opposition à la justice de Dieu), concrétisation marquée dès l'origine par une perspective rationaliste et par le rôle central qu'y occupe la violence, en théorie et en pratique. Pilier majeur de l'État moderne, la raison pénale s'est imposée fonctionnellement (dans le système de justice et de droit) et philosophiquement (dans la morale ordinaire) – double trait particulièrement prononcé dans l'État de droit contemporain, dans la démocratie libérale. Si bien que la remettre en cause ne va pas de soi, en sciences sociales comme dans l'espace public. Élément constitutif de la raison pénale, la conception rationaliste de la violence se trouve protégée par cette réticence même – et non par une logique éprouvée, des concepts clairs ou un argumentaire triomphant, comme le chapitre 1 a voulu le montrer. Par-delà sa valeur conceptuelle, la conception instrumentale de la violence est forte de sa valeur politique dans la mesure où elle participe de l'économie de la justice en rendant possible la condamnation des crimes. Elle est la clé institutionnelle du rapport moderne aux « injustices », elle complète la justice distributive en rendant possible une justice pénale. Dit autrement, *la conception instrumentale de la violence participe de la figuration moderne de la justice et elle obtient par là une valeur incomparablement supérieure à celle que l'on peut tirer d'un débat définitionnel*<sup>57</sup>. Pour le meilleur et pour le pire, elle est au cœur de l'équilibre politique qui est le nôtre. Si une tendance relativiste venait à

---

<sup>57</sup> C'est-à-dire que, d'un point de vue politique et culturel, la question d'arriver à une définition précise et valable de la violence est sans importance quand on la compare à celle de la justice.

trionpher d'elle (par exemple à travers une critique conceptuelle dévastatrice qui n'aurait rien à proposer en retour...), c'est la punition de l'injustice qui deviendrait impossible. Ainsi, la remise en question conceptuelle de la violence bouscule les thèmes graves auxquels elle se rattache, thèmes qui en retour tendent soit à dissuader les efforts réflexifs de remise en question, soit à encourager les manœuvres de contournement (la réfléchir à partir de sa périphérie).

Tout cela me ramène à la fascinante fresque de l'état de nature qui, datant d'une époque qui passe aisément pour l'âge d'or du rationalisme, peut être récupérée afin de dégager le principe d'un glissement d'une importance capitale pour la suite de mon propos : *le glissement d'une réflexion conceptuelle sur la violence* (à l'ordre du jour quand il a fallu instituer le droit pénal moderne en l'opposant au droit canon et au prestige du droit romain) à *une réflexion morale sur la violence* (telle qu'elle apparaît aujourd'hui dans la vie de tous les jours et en sciences sociales). Un glissement vers la morale largement responsable de la confusion conceptuelle régnant dans le champ d'études. Introduire ce propos exige de suspendre provisoirement la revue critique de la littérature universitaire récente au profit d'une courte mise en perspective. Forts de celle-ci, nous pourrions dès lors poursuivre la revue critique en l'articulant à un thème.

### *La raison pénale, esquisse d'une épopée légendaire*

Il n'arrive pas souvent, du moins à ma connaissance, que se croisent et se joignent construction politique et construction philosophique à la surface de l'histoire, ou plutôt à son avant-scène. Au moins depuis l'époque de l'École de Salamanque au tournant du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'aux traités de Westphalie (1648), censés mettre un terme à la Guerre de Trente Ans si brutalement marquée par les divisions religieuses, sont élaborées les bases de ce qui deviendra l'école « moderne » du droit naturel. On peut déceler ce déplacement philosophique dans les écrits de Machiavel, entre autres porteurs d'une volonté de réfléchir l'humain à partir d'un regard

raisonné sur sa vie ici bas, son histoire, sa morale, son comportement politique (effort qui portera le nom d'humanisme)<sup>58</sup>. Son œuvre témoigne d'une volonté de faire la critique des politiques temporelles de l'Église et de restituer l'ambition, la corruption, l'intérêt et le meurtre au nombre des thèmes incontournables – moins pour les condamner que pour apprécier leur rôle politique réel<sup>59</sup>. Alors que la Guerre de Cent Ans (1337-1453) avait vu émerger de ses cendres le spectre d'une nouvelle forme de souveraineté politique (la Nation), les écrits d'un Machiavel ou avant lui d'un Dante amorcent une époque de renouveau de la pensée politique<sup>60</sup>. Un peu plus d'un siècle après la mort de Machiavel, dans la foulée des guerres de religion et de la Guerre de Trente Ans, cette perspective se répand et s'intègre aux fondements philosophiques concrets de l'État moderne en gestation. Deux ans après Westphalie, Hobbes publie son *Léviathan* (1650), œuvre par laquelle l'école du droit naturel fait définitivement son entrée dans l'histoire – une école dont les conceptions feront l'objet de révisions successives et substantielles par des auteurs tels que Locke (1690) et Rousseau (1762), pour ne nommer que les plus grands.

<sup>58</sup> Cette perspective théorique laisse le mieux entrevoir sa spécificité quand la religion elle-même est envisagée en fait humain comme les autres. À cet égard, les *Discours sur la première Décade de Tite-Live* sont particulièrement riches en illustrations : « L'histoire romaine, pour qui la considère attentivement, montre combien la religion était utile pour commander les armées, pour encourager la plèbe, pour protéger les gens honnêtes et pour faire honte aux méchants. [...] Où règne déjà la religion, on introduit aisément des armées, et, là où il y a des armées et pas de religion, on ne peut introduire que difficilement cette dernière. » (Machiavel, 1996 [1531] : 214) Une forme de prise de position qui ne vaudra pas que des amis à Machiavel, comme l'indique l'adjectif qualificatif issu de son nom : « poussé par le désir naturel, et que j'ai toujours éprouvé, de réaliser sans la moindre crainte les choses dont je crois qu'elles sont utiles à tous, j'ai décidé de m'engager sur une voie qui, n'étant encore fréquentée par personne, pourra certes m'apporter ennuis et difficultés, mais devrait aussi me procurer une récompense auprès de ceux qui voudront bien considérer le but de mes travaux. » (ibid. : 187)

<sup>59</sup> Soit ce passage fameux du *Prince* : « vaut-il mieux être aimé que craint, ou l'inverse? On répond qu'il faudrait être l'un et l'autre; mais parce qu'il est difficile de les assembler, il est beaucoup plus sûr d'être craint qu'aimé, si l'on doit manquer de l'un des deux. » (Machiavel, 1996 [1513] : 151)

<sup>60</sup> *Le Prince*, en effet, apparaît avant tout traduire la volonté de Machiavel de voir naître un État-nation moderne en Italie. Il s'agit par ailleurs du thème sur lequel se termine l'ouvrage (ibid. : 175). Dans sa *Divine comédie*, principalement dans *Purgatoire* et *Paradis*, Dante développe longuement l'idée d'un paradis terrestre, produit des hommes et de leur libre arbitre, séparé du paradis céleste, produit de Dieu. Le *Purgatoire* se termine sur la prophétie d'un État juste pour l'Italie entière – une prophétie qui semble nier à l'Église catholique le titre d'héritière légitime de Jésus en parlant de « voleuse ». L'image de « l'ange du paradis terrestre » apparaît renvoyer à l'État-nation gouverné par la raison des hommes (2005 [1316] : chants XVI, XXVII, XXVIII et XXXIII). De même, le chant XXX du *Paradis* revient sur le thème du « redressement de l'Italie » (2004 [1321]).



*Mythologie de la raison pénale moderne.* Le droit naturel en tant qu'effort philosophique pour ramener la justice sur la terre est issu d'un triomphe politique qui ne va pas de soi<sup>61</sup>. Il a contre lui le prestige des institutions politiques de la cité grecque et de l'empire romain, d'une part, et celui des conceptions de la justice qui se réclament de la volonté de Dieu, d'autre part<sup>62</sup>. La victoire contre ces illustres adversaires (très incomplète aujourd'hui encore) ne se fera qu'à la faveur d'une alliance : l'hécatombe de la Guerre de Trente Ans creuse un contexte sociopolitique propice pour la redéfinition du rôle de la raison. La guerre essouffle provisoirement l'efficacité des références traditionnelles de la justice et une nouvelle conception de la raison s'infiltré dans la brèche pour tisser abstraitement un lien entre l'État, l'individu et la nature, lien dont elle est elle-même le ciment. La raison, cette source par excellence de justice humaine avec la force. Dans la philosophie du droit naturel, en effet, la raison fonde et valide à la fois le souci de l'État pour les individus qu'il gouverne et, symétriquement, le respect dû à l'État par le citoyen individuel. C'est ainsi que chez Hobbes, par exemple, l'État existe en vertu de la légitimité et de la puissance qu'il tire des individus, alors même que l'individu reçoit de l'État la sécurité dont il a besoin pour faire des plans, prospérer et jouir d'une longue vie<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Ceci dit, le droit naturel ne fait rien *ex nihilo*. Tel que mentionné dans l'énoncé de méthode (voir la note 13), la raison pénale plonge ses racines jusque dans l'Antiquité. Aristote, Cicéron, Sénèque et Plutarque, entre autres, ont tous contribué significativement à façonner ce thème (à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). On peut en dire autant de la pensée chrétienne du Moyen-âge, au moins des *Lettres* de Grégoire le Grand (VI<sup>e</sup> siècle) au *Policraticus* de Jean de Salisbury (XII<sup>e</sup> siècle). La raison pénale a même été projetée sur Dieu lui-même lorsqu'on a prétendu qu'il employait une logique analogue pour enjoindre au genre humain de respecter ses principes moraux – ce qu'un texte splendide comme la *Divine Comédie*, encore une fois, montre très bien à lui seul quand Dante et Virgile traversent ensemble les neuf cercles de l'Enfer (1314). Il est donc certain que la pensée moderne n'invente pas la raison pénale, mais elle l'aménage à son image et c'est cet aménagement spécifique qui nous permettra de faire le pont entre domination théorique du structuro-rationalisme et moralisation de la violence.

<sup>62</sup> Pour plus de détails, voir la discussion du problème « théologico-politique » tel qu'envisagé dans *Histoire intellectuelle du libéralisme* de Pierre Manent (1987 : 7-30).

<sup>63</sup> Ainsi va la célèbre « Définition de l'État » selon Hobbes : « C'est plus que le consentement ou la concorde; il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, faite par convention de chacun avec chacun, de telle manière que c'est comme si chaque individu devait dire à tout individu : *j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la*



S'il est indéniable que des auteurs tels que Hobbes et avant lui Descartes se sont efforcés avec plus ou moins de succès de montrer la cohérence de leur pensée avec le christianisme (Hobbes, 2000 [1650] : 539-831; Descartes, 1951 [1637] : 155-173), c'est néanmoins dans le repositionnement politique de la raison que leur héritage est le plus lourd.

Représentation abstraite d'une situation humaine originelle notoirement marquée par l'absence de passé et l'absence de Dieu, l'« état de nature » est le thème (ou le mythe) que développe l'école du droit naturel pour construire une filiation politique indépendante de Dieu et des Anciens. Moment zéro de l'existence humaine, l'état de nature exprime l'exigence de penser à partir de la seule raison les fondements premiers du lien social. Avec l'état de nature et le « contrat social » qui permet d'en sortir, une nouvelle prise sur la définition du droit et de la justice voit le jour sous la forme d'une réflexion centrée sur l'individu *qui n'admet que l'autorité de la raison* (à la fois comme principe, comme moyen et comme but). Dans la mesure où ce sont des individus raisonnables qui quittent l'état de nature dans le but raisonnable de profiter des avantages de l'union politique, cette philosophie politique est propice au développement d'une conception de la nature et des humains qui conjugue individualisme et rationalisme calculateur. La raison prend l'apparence d'une monnaie circulant entre le citoyen individuel et l'État.

Revenons à Hobbes pour illustrer. L'état de nature du *Léviathan* nous représente une humanité rigoureusement égale : chacun a un droit absolu sur tout, y compris un droit de vie et de mort sur les autres. Dans le but d'échapper à la mort, qui menace tout le monde également (car même le plus faible peut tuer le plus fort s'il recourt à la ruse), les individus aspirent à céder ce droit absolu au Léviathan, à l'État. Un

---

*même manière.* Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de ce *dieu mortel*, auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense. » (2000 [1650] : 288)

choix commandé par la raison sous l'impulsion de la peur d'une mort imminente. Produit direct de la convergence des raisons individuelles, on attend de l'État qu'il en soit le reflet raisonnable : il a pour charge fondamentale de pourvoir à la sécurité de chaque citoyen individuel, sans quoi sa raison d'être s'effondre et plus rien ne justifie de se soumettre à son joug<sup>64</sup>. C'est ainsi que même dans la perspective monarchiste qui est celle de Hobbes, la question de la légitimité du pouvoir se pose intégralement, une légitimité tout entière tributaire d'une conception rationaliste du droit individuel.

Conformément à cette idée du droit individuel, qu'il s'agisse du Léviathan de Hobbes ou des États libéraux contemporains en général, lorsque sa loi est transgressée, l'État ne peut pas (en principe) renverser ciel et terre pour faire respecter son autorité<sup>65</sup>. Afin d'honorer l'acte de raison individuelle (certes mythique) en vertu duquel il détient un pouvoir légitime, il ne peut s'en prendre qu'aux individus reconnus responsables d'un crime après avoir établi leur culpabilité selon une procédure légale rigoureuse et équitable. Quand l'État accable un innocent, il joue sa raison d'être, il ébranle son fondement ontologique. C'est ainsi que cet imaginaire, aux contours trop raisonnables pour être exacts, incline à concevoir les notions d'innocence et de culpabilité en les renvoyant à la raison : *le véritable crime est un acte de raison* – quitte à qualifier cet acte d'insensé ou d'irrationnel *a posteriori*. Si l'individu accusé d'un crime a de bonnes raisons de l'avoir commis (par exemple quand on tue en situation de légitime défense) ou s'il l'a commis sans avoir de prise rationnelle sur les événements (commettre un

---

<sup>64</sup> Ainsi parle Hobbes à propos des limites de l'obéissance individuelle à l'égard de l'État : « L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi longtemps, et pas plus, que dure la puissance grâce à laquelle il a la capacité de les protéger. En effet, le droit que, par nature, les humains ont de se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne peut être abandonné par aucune convention. La souveraineté est l'âme de l'État : une fois séparée du corps, les membres ne reçoivent plus d'elle leur mouvement. » (ibid. : 351)

<sup>65</sup> Par opposition au « surpouvoir » dont disposait autrefois le monarque et qui était étalé au grand jour à l'occasion des séances publiques de torture et de mise à mort des accusés. Voir à ce sujet le deuxième chapitre de la première partie du *Surveiller et punir* de Michel Foucault, intitulé « L'éclat des supplices » (1975 : 41-83).

homicide involontairement, ou pendant un accès de folie, ou avant d'avoir atteint l'âge adulte), le principe fondamental de sa relation avec l'État n'est pas en cause. Il est par conséquent parfaitement possible de plaider l'innocence. Réciproquement, si l'on arrive à déterminer un lien entre la raison d'un crime (son « mobile »), les moyens employés pour le commettre (l'arme du crime) et le crime lui-même (un meurtre), le contrat est rompu et une condamnation pénale s'impose (la prison à vie).

Si l'on peut affirmer que la référence à l'état de nature a mal vieilli, voire qu'elle a sensiblement disparu – à travers la fluidité de contextes politiques divers, à coup de réformes, de guerres d'indépendance, de Révolutions, de démocratisation et de conflits plus ou moins cohérents –, il n'en demeure pas moins que la conception du rapport entre l'État, le droit et l'individu à laquelle elle renvoie en est venue à noyauter la justice moderne, dans sa philosophie comme dans sa pratique. C'est là ce que j'appelle *la raison pénale*.

*Raison pénale et violence.* Cette démarche, à la croisée de l'histoire politique et de l'histoire philosophique, construit la justice humaine dans les termes d'une raison pénale qui reste encore aujourd'hui parfaitement d'actualité. Cette raison s'est transformée dans sa forme (son vocabulaire et son ton), elle s'est étendue en conjonction avec la croissance du droit, elle s'est séparée de la philosophie pour devenir un domaine d'expertise pointue<sup>66</sup>, mais elle est demeurée présente et aisément repérable. Ce qui compte maintenant, c'est de saisir le rôle dynamique joué par la violence en plein cœur de la raison pénale, ce rôle qui fait d'elle la clé d'un raffinement légal et normatif progressif. La violence, en effet, se présente comme le levier de l'évolution de la raison pénale, ce par quoi celle-ci se précise et étend son empire à l'intérieur du cadre légal de l'État, au fur et à mesure que l'impératif

<sup>66</sup> Sur ce point, il est intéressant de remarquer que les sciences juridiques se donnent parfois les allures d'une science exacte. Hobbes, Locke et Rousseau discutent le mythe de l'état de nature en se gardant une prise critique sur sa réalité réflexive. En déboulonnant le mythe, nous ne nous sommes pas émancipés de lui pour autant, nous avons seulement perdu un angle d'approche au profit d'une certaine forme de mécanisation du droit. Voir partie 3, chapitre 3.

ontologique du droit individuel entre en collision avec les inépuisables surprises de l'expérience politique.

« Parmi les formes extrêmes de violence familiale, les maltraitances graves, les abus sexuels, les violences conjugales, ont d'abord été reconnus, puis ensuite réprimés. Ceci à une époque récente. » (Jury, 2003 : 276) La violence domestique doit son existence de fait reconnu publiquement à une longue lutte pour sa criminalisation. Depuis, les statistiques officielles désignent année après année le milieu familial comme un endroit particulièrement propice aux délits violents, du harcèlement psychologique jusqu'au meurtre en passant par le viol<sup>67</sup>. De même, il a fallu admettre la réalité de la violence symbolique pour que le harcèlement au travail soit criminalisé. Aujourd'hui, on s'en plaint quotidiennement. Sans l'assimilation de la fumée de cigarette à un acte d'agression envers les non-fumeurs, les lois antitabac seraient demeurées risibles comme elles l'étaient encore il y a de cela 20 ans et comme elles le sont toujours dans beaucoup de pays. Ces exemples ont en commun de passer par l'identification d'une violence ou d'un domaine de violence de manière à dégager des injustices qu'il devient ensuite possible de contrer légalement. C'est en se confondant toujours davantage avec l'injustice en soi que l'idée de violence est devenue le moteur de l'évolution de la raison pénale. Puisqu'il n'est pas envisageable qu'un système de justice atteigne un jour la perfection, la notion de violence doit demeurer en suspens pour permettre le travail toujours inachevé de dépistage de l'injustice. De là l'explosion du nombre de domaines d'application du terme et la multiplication exponentielle des normes sociales dans toutes les sphères de la société au XXe siècle. Pour dire les choses autrement, *la violence est un enjeu politique de premier plan parce que déterminer ce qui est violent et ce qui ne l'est pas délimite aussi les contours de la criminalité.*

---

<sup>67</sup> D'après l'étude réalisée par l'Institut de la statistique du Québec en 2007, 1 186 500 Canadiens (dont 233 000 Québécois) ont été victimes de violence conjugale en 2004 (Laroche, 2007 : 3). De même, d'après *L'étude nationale sur les morts violentes au sein du couple* publiée en 2008 par le Ministère de l'Intérieur français, 16% de tous les homicides surviennent dans le couple (2008 : 4).



L'héritage du droit naturel fournit les bases rationalistes de la raison pénale quand elle traque l'injustice pour la punir. Le langage rationaliste *est* la logique de criminalisation des violences. On est tenté à cet égard de voir dans l'abandon du mythe de l'état de nature quelque chose comme un progrès. Paradoxalement, si on compare les débats très riches suscités par cette notion de son vivant – par exemple à travers les vastes divergences qui opposent Rousseau, Locke et Hobbes à son sujet – à la manière dont on tient aujourd'hui pour acquis le principe de rationalité, rien n'est moins sûr. Il semble en effet qu'une certaine prise réflexive ait été remplacée par une croyance populaire, juridique et universitaire. Quoi qu'il en soit, c'est cette puissante tradition, implantée autant dans les idées que dans les institutions politiques de notre temps, qui fournit à l'approche structuro-rationaliste les moyens de s'imposer dans le champ d'études de la violence en sciences sociales. Importation des forces de la raison pénale, mais aussi importation de ses limites – et certaines sont lourdes de conséquences :

- (1) Principe rationaliste. À l'image d'un procès, qui jette toujours un regard rétroactif sur un crime, la violence est saisie après coup dans le cadre d'une reconstitution qui privilégie la recherche de l'intention rationnelle pour établir l'innocence ou la culpabilité.
- (2) Principe structuraliste. La *structure légale d'un État donné* est le cadre spatio-temporel du raisonnement pénal à l'extérieur duquel il peine à être efficace (d'où les tribulations du droit international). Elle distingue toujours déjà violence légitime (minimalement celle que l'État est autorisé à employer, par exemple quand il emprisonne) et violence criminelle en se basant sur l'accumulation de décisions politiques (les lois) et de verdicts décidés par des juges (la jurisprudence). Puisqu'une recherche en sciences sociales n'a rien d'une procédure légale, la référence à la structure légale de l'État s'y déforme pour devenir un cadre moral<sup>68</sup>, lui aussi pris pour acquis – et ce bien que la détermination du domaine moral ne soit guère comparable à celle de la loi.

---

<sup>68</sup> Une idée qui ne va pas de soi et à laquelle je reviens au chapitre suivant.



- (3) Principe de non-définition. La violence est un terme dont la définition reste perpétuellement ouverte. Seul compte le rapport d'identité qu'elle entretient avec l'injustice.

En somme, le structuro-rationalisme envisage la violence conformément à l'image d'un procès, cherchant à déterminer la culpabilité d'un sujet en alignant reconstitution d'intention et cadre moral de référence. Il en découle une dépréciation du problème de la définition de la violence au profit de celui de sa charge morale. Mieux armé, je peux maintenant reprendre la revue de la littérature universitaire récente là où je l'avais laissée en affirmant que *l'imbroglia logique prend racine dans un problème moral*.

#### *Études sur la violence et raison pénale, deux exemples*

Avant d'envisager le complexe moral de la violence, il importe de préciser et d'illustrer le rôle joué par la raison pénale dans les études sur la violence. Pour y arriver, j'expose deux petits tableaux illustrant la manière dont elle participe, canalise et obstrue la réflexion *non juridique* sur la violence. Je peins ces tableaux à partir des articles de Samuel Tanner et Graeme Simpson parce qu'ils posent le problème de la raison pénale directement tout en se montrant soucieux de dégager l'empressement avec lequel on fait appel à elle et l'espace de réflexion qu'elle laisse intact. Ce faisant, ils permettent de discerner les limites de la notion. Limites qui deviennent visibles (1) dès que l'on cherche à appliquer la raison pénale à l'extérieur du domaine juridique et (2) dès qu'il n'est plus possible de fonder la validité d'un jugement sur la structure légale d'un État précis. Ce dernier point est important, car sans le soutien d'une autorité souveraine claire, la raison pénale est laissée à elle-même, ce qui facilite grandement l'évaluation de sa force logique.

*Le pire des crimes.* La violence de masse s'est imposée au XXe siècle parmi les thèmes incontournables de réflexion en sciences sociales, entre autres et peut-être surtout en raison de l'empreinte politique, morale et juridique laissée par

l'Holocauste. Politique, parce que la défaite nazie se présente comme un moment pivot de l'histoire. Morale, parce que l'humain ordinaire y a montré un visage monstrueux. Juridique, parce que l'ampleur du crime a rendu nécessaire d'étendre la portée de la raison pénale au-delà de la légalité qui avait cours dans l'Allemagne nazie, de dépasser le cadre légal étatique par un droit humain sans frontière<sup>69</sup>. Aussitôt, une distinction entre le domaine juridique et les autres domaines d'étude des sciences sociales apparaît : si le sens politique et moral de l'Holocauste peut être discuté et cherché inlassablement, les juristes ont dû affronter sur le champ le problème pratique de sa criminalisation.

C'est en se penchant sur le nettoyage ethnique survenu en Bosnie à partir de 1992 que Tanner fait la rencontre d'une littérature noyautée par ce qu'il nomme le « *paradigme juridique* ». Intrigué, il se lance sur les traces de ce paradigme et remonte jusqu'à la naissance du concept de génocide, plus précisément à l'article 2 de la « Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide », un traité de droit international adopté à l'unanimité par l'Assemblée générale des Nations unies en 1948. Ce traité, qui est toujours la référence juridique en ce domaine, trouve sa source conceptuelle dans les travaux entamés dès 1944 par un juriste américain du nom de Raphael Lemkin. Malgré une grande proximité, les travaux de Lemkin et le texte de la Convention n'utilisent pas le terme génocide exactement de la même manière. Lemkin, l'auteur du néologisme, y voit « un plan coordonné de différentes actions dont le but vise la destruction des fondations vitales de groupes nationaux » (Tanner, 2007 : 236). À la fois plus spécifique et plus générale, la Convention définit le génocide comme « l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire en tout ou en partie un groupe national,

---

<sup>69</sup> Ce droit est sans commune mesure avec le *Jus gentium* (le droit des gens) romain ou avec le principe de souveraineté de l'État institué par les traités de Westphalie. Les « droits de l'homme » se distinguent en ce qu'ils ne renvoient pas à la réciprocité des rapports entre les États, mais à des normes devant s'appliquer universellement sans tenir compte des frontières. Ils penchent en principe du côté d'un droit individuel qui se généralise plus que du côté de la régulation des relations interétatiques.

ethnique, racial ou religieux » – les actes en question sont énumérés plus loin : le meurtre d'un membre du groupe, l'atteinte grave à son intégrité physique ou mentale, la soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle, les mesures visant à y entraver les naissances et le transfert forcé d'enfants vers un autre groupe (ibid. : 235-236). Le point d'accord majeur est ainsi l'idée de destruction intentionnelle d'un « groupe ». La « qualité » du groupe visé (nationale ou autre) étant plus délicate à déterminer une fois pour toutes, cette partie de la définition s'est vue, au fil des décennies, assujettie à plusieurs tentatives d'interprétation. Après une soixantaine d'années d'utilisation du terme, la tendance qui se dégage incline vers une approche plus générale et ouverte, à la manière de la formulation suivante : « une atteinte globale portant sur les plans politique, social, économique, physique, biologique, religieux, culturel et moral » (ibid. : 236). En comparant ces affirmations à l'esquisse de la raison pénale présentée plus haut, l'unique différence est relative à la victime, qui est collective au lieu d'être individuelle.

Tanner nous fait cependant remarquer que si les définitions évoquent l'intention génocidaire au singulier, elles renvoient implicitement à un agresseur pluriel, un passage qui ne va pas de soi. Rien n'indique *a priori* que l'on puisse faire une analogie entre l'intention individuelle et l'intention collective, si cette dernière existe<sup>70</sup>. Ce pas est pourtant franchi par la raison pénale. Et, quand on tient compte du fait que c'est la forme spécifique de l'industrie meurtrière de l'Allemagne nazie qui sert ici de référence concrète, on peut comprendre pourquoi. L'apparence de planification rigoureuse et de hiérarchie rigide qui la caractérise invite en effet à envisager le génocide comme le prolongement collectif d'une intention individuelle calculatrice (ibid. : 235-237). Le génocide se présente alors comme « le résultat d'un

---

<sup>70</sup> L'affirmation de cette différence cruciale constitue l'un des points focaux des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim. Dans la « Préface à la seconde édition », le penseur s'appuie largement sur elle pour défendre la nécessité de fonder une discipline sociologique indépendante (1967 [1894] : 10-11).



plan minutieusement orchestré et mis en application par une bureaucratie et une chaîne de commandement dont il faut identifier les rouages qui ont permis son fonctionnement et établir leur responsabilité et culpabilité » (ibid. : 251).

Si l'efficacité juridique du concept de génocide peut être remise en cause, ce n'est pas ce qui embête surtout Tanner. Le problème vient de ce que le *paradigme juridique*, qui favorise une logique « rationaliste et centralisatrice », est importé partout en sciences sociales et qu'il obstrue l'examen systématique des « *pratiques sociales*, ou substrat » qui coïncident avec l'extermination (ibid. : 237). Sans remettre en doute la nécessité de « condamner les auteurs et les pratiques de destruction d'une population », il lui semble inenvisageable que la recherche en sciences sociales s'en contente (ibid. : 251). Le remplacement du terme « génocide » par « violence de masse » traduit chez Tanner sa volonté de réinitialiser la problématique en la recentrant en sciences sociales, sa volonté de se dégager de l'*impératif pénal*. Réinitialisation et dégagement qu'il soutient à peu près ainsi :

- Au niveau du vocabulaire, dans l'expression « violence de masse », « violence » renvoie à une inconnue qui reste encore à cerner et « de masse » se rapporte à une échelle de grandeur. Tanner évite ainsi le « -cide » de génocide, suffixe qui exprime l'idée du meurtre, séparant par là l'objet à étudier de son éventuel caractère criminel. De manière secondaire, ce geste simple permet également l'abandon de la référence biologique attribuable à la syllabe « géno- » au profit d'une masse sans qualité *a priori*.
- Plus fondamentalement, Tanner se démène pour s'affranchir de l'idée d'intention, qu'il considère comme un « obstacle important à la conceptualisation » (idem; Sémélin, 2003 : 13-14). Si la violence de masse implique un grand nombre d'acteurs, il faut pouvoir envisager que des logiques diverses entrent en contact pour former *un amas* et ainsi rester ouvert à la possibilité que les *effets d'ensemble* de ces amas (de logiques) soient parfois, souvent ou toujours irréductibles à une rationalité particulière. À une échelle de grandeur collective et non plus individuelle, la « dimension intentionnelle » est condamnée à ne fournir qu'une explication partielle dans la mesure où, sur le plan strictement phénoménal, « l'élimination d'une population "déborde" les dynamiques rationnelles liées à une intention de détruire en tout ou en partie une population en fonction de sa quiddité » (Tanner, 2007 : 251). À la lumière des tribulations des tribunaux spéciaux

pour la Bosnie et le Rwanda, par exemple, il semble qu'établir l'intention génocidaire se soit révélé ardu jusque dans la pratique juridique elle-même (idem).

- Il importe finalement de se rendre capable de penser la violence de masse indépendamment de la structure légale de l'État, car, à l'échelle de grandeur où elle se produit, *la frontière entre légalité et illégalité se dissout*. Dissolution qui brouille *ipso facto* la question de la légitimité ou de l'illégitimité du recours à la violence. Ce problème est déjà présent dans le cas nazi. Pour juger criminelle la hiérarchie étatique allemande, en effet, il a fallu se référer à un droit supérieur à celui de l'État. En cherchant à fonder les condamnations pénales, la nécessité d'un droit capable de transcender les frontières nationales s'est vivement fait sentir. C'est là le sens de la « Déclaration universelle des droits de l'homme » (adoptée elle aussi en 1948 par l'Assemblée générale des Nations unies), qui définit les droits humains et leur caractère universel (très proches de l'idée du droit naturel abstrait évoquée plus haut). Sans pouvoir supranational substantiel, hier comme aujourd'hui, la soumission des États aux droits humains demeure l'objet d'un combat frustrant pour ceux qui le mènent – au moins à chaque fois qu'il n'y a pas consensus entre les grandes puissances. La violence de masse qui éclate en temps de guerre civile, par exemple dans l'ex-Yougoslavie des années 1990, entraîne le même type de difficulté par l'effondrement de la souveraineté de l'État qu'elle incarne. Pendant la guerre civile, « la distinction entre intérêts étatiques et groupes privés quelle que soit leur nature (rebelles, groupes impliqués dans le crime organisé), reste difficile à établir de façon précise » (ibid. : 240). En remettant en cause la référence à la structure légale de l'État, une immense zone floue et problématique s'ouvre aux sciences sociales.

Pour récapituler, Tanner pense qu'il est temps de ramener la violence de masse dans le champ des sciences sociales en général et de la pensée politique en particulier (ibid. : 238). Pour ne pas abandonner une certaine idée de vérité, qui consiste à vouloir comprendre et expliquer plutôt que de chercher la condamnation pénale, les sciences sociales peuvent et doivent se permettre de prendre le temps qu'il faut pour effectuer un travail de cartographie du massacre. Un travail qui doit pouvoir envisager des phénomènes humains dont les résultats échappent au contrôle conscient des acteurs, où la responsabilité des événements est partagée et diffuse, où les places de bourreau et de victime sont interchangeables. En se référant à



l'élaboration foucaldienne de la notion de « pouvoir », par le moyen de laquelle la violence de masse prend les traits d'un « jeu de relations inégalitaires et mobiles » où le pouvoir politique est réparti et contenu dans le tissu même des relations sociales (ibid. : 242), Tanner affirme qu'

une reformulation conceptuelle de la structure organisationnelle sous-jacente à la violence qui caractérise la victimisation de masse est nécessaire. Plutôt qu'une gouvernance verticale, *exclusivement* orchestrée par le gouvernement et l'État, nous proposons la présence d'un *réseau* de différents acteurs, foyers agissant selon une structure « polycentriste » ou nodale, partageant tous une responsabilité dans la commission de la violence de masse. (ibid. : 240)

*Transition politique et violence pardonnée.* L'effondrement de l'Apartheid en Afrique du Sud en 1991 a débouché sur l'une des transitions politiques les plus suivies, étudiées et commentées de la fin du XXe siècle<sup>71</sup>. Lancée dans un moment d'indétermination politique, sociale et juridique mêlé de grands et multiples espoirs, la démarche du nouveau régime, visant l'institution d'un État de droit au milieu des ruines encore fumantes de l'Apartheid, traîne avec elle ce qui ressemble aujourd'hui au boulet de l'amertume. C'est précisément ce qui se dégage de l'étude de Graeme Simpson (2004) à propos des travaux de la « Commission Vérité et Réconciliation », cette Commission dont on attendait une œuvre de mémoire de la violence, de réconciliation nationale, de re-création de la justice d'État, voire de reconstruction politique. Des attentes colossales qui traduisent une volonté de canalisation pacifique et constructive d'une expérience sociale violente et complexe; des attentes auxquelles on a tenté de répondre par l'entremise de la raison pénale. En filigrane, un affrontement entre deux rationalismes se profile, la raison politique contre la raison pénale.

Mise en situation. L'effort de mémoire de la Commission débute par l'élaboration d'un récit de l'histoire récente de l'Afrique du Sud – qui deviendra d'après Simpson le « discours orthodoxe » en cette matière. Je le réduis et le découpe en six phases. (1) Durant le dernier siècle, le peuple sud-africain a dû endurer des injustices

<sup>71</sup> Le sujet a notamment retenu l'attention de Jacques Derrida et de Paul Ricoeur (Cassin, 2004).

multiples et systématiques. (2) Ces injustices ont motivé un mouvement de protestation. (3) Celui-ci n'a reçu aucune réponse de la part d'un pouvoir immobile et intransigeant occupé, tout au contraire, à faire perdurer une situation profitable d'exploitation. (4) N'ayant plus d'alternative et après une mûre réflexion, la décision de passer de la résistance pacifique à la violence est prise. (5) Il s'ensuit une « lutte morale et bien orchestrée » qui cible l'État de l'Apartheid et qui triomphe finalement alors même que toute la force de l'État est mobilisée contre la majorité démunie. (6) Au terme de cette lutte victorieuse, le peuple retrouve enfin son droit à l'expression politique et c'est ainsi que naît l'État de droit en Afrique du Sud (ibid. : 105).

Rien n'est aussi facile, homogène et linéaire dans les choses humaines. C'est précisément parce que la fin de l'Apartheid ne suffit pas à tout régler que la Commission Vérité et Réconciliation est mise sur pied. Parce que la zizanie et les violences du passé continuent à hanter l'Afrique du Sud après les événements, entre autres à travers les accusations mutuelles et les représailles. En pleine phase de transition politique et institutionnelle, alors qu'on ne peut guère s'appuyer ou s'inspirer du cadre légal de l'Apartheid pour juger de la légitimité de tel ou tel acte de violence<sup>72</sup>, la Commission incarne le besoin d'une « justice transitionnelle ». Un plancher institutionnel provisoire pour aider à rendre possible la naissance d'un nouvel État, fort de son passé plutôt que menacé par lui. Pour y arriver, la Commission devait faire la lumière sur les événements, trier les violences commises, punir les criminels et accorder l'amnistie aux autres.

La raison pénale fait son entrée en scène en même temps que la Commission et, d'après Simpson, c'est à elle que la Commission doit son aveuglement marqué devant les aspects non juridiques de sa mission et ultimement son échec. En effet, le critère utilisé pour trier les violences fut celui des intentions individuelles les ayant

---

<sup>72</sup> Ne serait-ce que parce que la révolte contre l'Apartheid se nourrit en grande partie de l'illégitimité de ce cadre.

motivées. Seuls les actes violents issus d'une « prise de position politique » pourraient justifier l'amnistie (ibid. : 106). Dans chaque cas la Commission devait examiner

les motivations de l'auteur du délit, l'objectif de son acte (notamment si les cibles étaient des ennemis politiques ou des entités innocentes), l'existence d'ordres ou l'approbation de cet acte par une organisation politique (l'acte devait, par exemple, avoir été commandité par un parti ou une organisation politique), et enfin, la question de la proportionnalité. La loi stipulait également que, dans le cas où l'auteur avait agi par intérêt personnel, par malveillance ou par malice envers la victime, sa conduite ne pourrait être considérée comme un acte lié à un objectif politique. (ibid. : 106-107)

En tant qu'instrument de transition politique, l'efficacité de la Commission « reposait sur la capacité à établir une distinction entre violences commises "pour des motifs politiques" et les violences de nature *purement* criminelle commises pendant l'Apartheid » (ibid. : 100). L'erreur, selon Simpson, réside dans le fait qu'il n'existe pas de frontière nette entre la politique et le crime quand il n'y a pas d'institution politique pour l'entretenir. Lorsque la souveraineté de l'État est contestée ou pendant une période de transition politique, elle ne peut qu'être floue. Puisque les deux termes (politique et crime) ne s'excluent pas mutuellement, « quand il s'agissait d'établir un motif, les comités d'amnistie se heurtaient à la tâche quasi insurmontable de déterminer où finissait le motif politique et où commençait le motif de vengeance personnelle, d'avarice, d'intérêt personnel, etc. » (ibid. : 114-115). Afin de surmonter ce problème, la Commission s'est donc munie d'un autre critère : une violence serait considérée politique si elle avait été commise « au nom d'une organisation politique connue » (ibid. : 99). Critère qui s'est concrétisé sous la forme d'une équivalence douteuse entre « parti politique reconnu » et politique. Par là, les instances dirigeantes des partis politiques obtinrent le pouvoir de valider ou d'invalidier la prétention à la motivation politique des demandeurs d'amnistie.

C'est ainsi, croit Simpson, que les travaux de la Commission devinrent aussi arbitraires d'un point de vue procédural que contestables d'un point de vue moral (ibid. : 108). Sur les 7116 demandes d'amnistie, 5143 ont été rejetées administrativement avant toute audience, dont 3559 sur la base de l'impossibilité à « établir » un objectif politique, renvoyant du coup les demandeurs au statut de criminels dont les violences étaient « motivées par la malice ou les intérêts personnels » (ibid. : 107-108). Parfois les « motifs raciaux » étaient jugés d'ordre politique et parfois non (ibid. : 112). Il y a eu des cas d'hommes politiques reconnus coupables de l'assassinat d'autres hommes politiques qui se sont quand même vu refuser l'amnistie parce que leur parti d'affiliation n'ait avoir donné son aval (ibid. : 114). Les abus policiers sont tombés en pleine zone grise, donnant lieu à une cacophonie de verdicts contradictoires. Un demandeur s'est vu accorder l'amnistie pour le meurtre d'innocents parce qu'il était persuadé de s'en prendre à des cibles politiques.

Par ailleurs, [...] beaucoup de ces incidents concernaient des conflits impliquant des communautés importantes ou des groupes, ce qui rendait le motif individuel ou la responsabilité individuelle pratiquement impossible à prouver. Une grande partie des requérants ont d'ailleurs eux-mêmes admis qu'ils attaquaient les « communautés » qui étaient perçues comme partisans d'une organisation politique rivale sans même savoir si les individus étaient des membres ou des partisans de telles organisations. (ibid. : 110)

Simpson en conclut à l'échec de la Commission. Alors qu'elle devait faire face à une situation politique complexe, elle s'est retranchée derrière un « récit politique simpliste » (ibid. : 105) reposant sur l'adoption sans examen d'une logique de « justice punitive » (ibid. : 101-102). Loin de prendre la mesure de l'effet du vide institutionnel sur ses concepts clés (violence, politique et crime) et sur la société, elle s'est lancée sur la voie d'une fuite en avant irréfléchie. Prises à tort pour évidentes et acquises, les croyances quant au rôle causal des intentions individuelles et quant à l'existence d'une « substance » criminelle en soi n'auront jamais été remises en cause. « La violence endémique dans la vie sociale de tous les jours n'est guère exprimée ici, et ce récit ignore à quel point la criminalisation de la politique, et la



politisation du crime ont été – et sont encore – deux aspects d’une même réalité. » (ibid. : 105) Une négligence chèrement payée par l’inefficacité de solutions fictives (ibid. : 111).

Trop occupée à simuler l’existence des institutions politiques et juridiques qu’elle devait contribuer à rendre possible, la Commission s’est montrée incapable de prendre la mesure de la continuation et du développement de formes de vie « illégalistes » qui se sont multipliées au cœur de la société sud-africaine au long du XXe siècle. Des formes qui s’étaient creusé un espace de survie en marge du cadre légal de l’État de l’Apartheid. Forces vives à la surface du social que les fictions de la raison pénale contribuent à occulter alors même que la transition politique leur donne l’occasion de se perpétuer. Pour l’auteur, c’est bien là le danger ultime de l’échec de la Commission Vérité et Réconciliation : que l’État post-Apartheid, par aveuglement, ne réussisse pas à venir à bout de l’« illégalisation » de la société, qui valorise la désobéissance à l’État et donc, quelque part, le crime.

Je voudrais, en terminant ce tableau, appuyer sur un élément que l’auteur me semble négliger. Alors que le contexte de transition politique réduit l’efficacité de la raison pénale et de ses concepts fonctionnels (parce que des institutions qui n’existent pas ne peuvent pas fonctionner), *la morale pénale demeure intacte*. La cohérence des travaux de la Commission ne repose pas sur les concepts qu’elle emploie, mais sur une dichotomie morale. Alors qu’aucune définition explicite ne permet de distinguer motif criminel et motif politique, la distinction est assurée par une charge morale implicite, péjorative pour le premier et méliorative pour le deuxième. D’un côté une violence malicieuse qui poursuit des intérêts personnels universellement répréhensibles se voit disqualifiée; de l’autre une violence légitime et justifiable, à la limite nécessaire à la lutte contre l’injustice, se voit bonifiée. Pour dire les choses autrement, il semble que la possibilité d’endurer l’incohérence conceptuelle (voire de ne pas la percevoir du tout) soit due à la dimension morale véhiculée par la raison

pénale. Une dimension qui trahit le caractère secondaire de la « vérité » (vrai/faux) et prioritaire de la « morale » (bien/mal) quant il s'agit de violence. Point sur lequel je reviendrai longuement au chapitre suivant.

### *Intermède réflexif*

De ce qui précède, le lecteur doit retenir un certain nombre de considérations que je résume ici en trois points. (1) Tout d'abord, il importe de remarquer que l'intérêt de la violence ne se limite pas du tout à un problème universitaire et conceptuel. Qu'il s'agisse de l'Holocauste, de l'Apartheid, de la violence politique ou de la violence criminelle, nous avons à chaque fois affaire à des thèmes d'intérêt public. Il en est ainsi parce que *toute justice compte la violence parmi ses enjeux fondamentaux*. Dans une tradition politique comme celle qui a cours en Occident, par exemple, ce point est particulièrement saillant : la justice affronte le paradoxe qui découle du fait de punir le recours à la violence en recourant à la violence. C'est pourquoi la question de pouvoir exercer une violence en toute justice ne se présente pas d'abord en termes universitaires et conceptuels. Elle renvoie plutôt à un impératif sans lequel les institutions politiques s'écroulent. Répondant activement et inlassablement aux problèmes qui se posent quotidiennement à l'administration concrète de la justice dans l'État, la raison pénale est toujours en première ligne sur ce front, elle est la pierre angulaire d'une économie pratique de la violence. C'est pourquoi elle l'affronte toujours avant tout le monde. En comparaison, l'idée de comprendre et d'expliquer la violence ressemble à une activité ludique sans conséquence.

(2) Par contre, si la valeur de la violence ne se limite pas à la cohérence de son concept, le thème de la violence déborde largement du spectre de la raison pénale. Les deux tableaux qui précèdent contribuent de diverses manières à la défense de cette affirmation. La transition politique de l'Afrique du Sud, par exemple, a montré que la distinction entre violence criminelle et violence légitime tient difficilement sans convention institutionnelle pour l'établir. De même, le contraste entre la

violence de masse de l'ex-Yougoslavie et celle de l'Allemagne nazie illustre comment le principe de responsabilité individuelle est incapable de rendre compte de la dimension impersonnelle de la violence lorsqu'elle se généralise au sein d'une société. C'est pourquoi *sur le plan conceptuel*, aussi secondaire soit-il, je m'autorise à parler de la fausse piste pénale. Elle s'appuie d'abord sur un *principe structuraliste* dont la validité repose sur la référence au cadre légal d'un État que l'on admet stable et légitime. Sans lui, la raison pénale est aussi incapable de soutenir la distinction des violences légitime et illégitime que de se passer de cette distinction. Elle s'appuie ensuite sur un *principe rationaliste* dont la validité relève de sa capacité à soutenir épistémologiquement le lien entre le crime et le criminel qui s'en rend responsable, soutien nécessaire à la condamnation. Il y arrive en établissant un lien causal entre les intentions conscientes des individus et les résultats de leurs actes, ce qui réduit la violence au statut de moyen. Violence appendice d'une intention, déterminée par elle.

(3) En raison de son rôle social extra universitaire et de la vitesse à laquelle elle s'approprie les thèmes qui s'agglutinent autour de la violence à mesure qu'ils apparaissent dans l'espace public, la raison pénale surplombe les études sur la violence en sciences sociales. La force du structuro-rationalisme est le produit de ce glissement, glissement transdisciplinaire qui est le point d'origine de sa capacité à convaincre et de ses limites conceptuelles. C'est ce qui garde intact le complexe logique abordé au chapitre précédent, ce qui l'entretient. Pourtant, les conséquences de cet ascendant juridique vont plus loin. *Le glissement conceptuel qui est fait à partir de la raison pénale tend à confiner la pensée sur la violence à la morale*. On ne se contente pas d'importer un flou conceptuel, on importe aussi une manière d'envisager l'aspect moral de la violence. Compensant les apories du complexe logique, cet aspect moral devient déterminant : il découvre le lieu véritable des études sur la violence. Pour reprendre les mots d'Askofaré et Sauret, les sciences sociales, de la sociologie à l'anthropologie politique en passant par la philosophie

politique et l'histoire, n'envisagent la violence que sous l'angle d'un « exercice légal ou illégal, légitime ou illégitime de la force, c'est-à-dire dans un rapport à la raison juridique et à la raison politique » (Askofaré et Sauret, 2002 : 242). Il en découle deux tendances lourdes vers lesquelles je me tourne dès maintenant : (1) la violence s'envisage dans une perspective dramatique (où s'opposent les bons et les méchants) et (2) elle se prête à des considérations moralisatrices.





## Chapitre 3

### *Le complexe moral*

#### *Glissements dramatique et moralisateur*

Le sens commun renvoie à un ensemble de manières de percevoir, à un standard perceptif, à la manière dont, au sein d'une collectivité donnée, on traite habituellement les représentations proche de l'immédiateté que fournissent les sens (vue, ouïe, toucher, goût, odorat). Il renvoie à un contact avec la surface de la perception, et se traduit par la création d'un cosmos d'évidences. Le bon sens renvoie quant à lui à un ensemble de manières de juger, à un standard interprétatif. Il faut entendre par là les valeurs habituelles, les prescriptions et proscriptions morales du quotidien, les attentes que l'on est en droit d'avoir de soi-même, de sa famille, de ses amis, de ses voisins, des autres citoyens, les limites du scandaleux, etc. Le bon sens regroupe des habitudes de jugement disparates qui passent pour des évidences sensibles et immédiates. Inséparables dans les faits, sens commun et bon sens forment un seul bloc de cohérence.

Coincée quelque part entre surabondance des usages, indétermination conceptuelle et ascendance de la raison pénale, l'idée de violence est particulièrement perméable au sens commun et au bon sens. En effet, le débalancement entre sa nébuleuse ambiguïté et son importance politique crée un vide où s'engouffrent des considérations morales destinées à le compenser. Un terrain déjà vaguement occupé par une raison pénale qui, extirpée du cadre légal et institutionnel qui lui donne sa force dans le monde juridique, pénètre au cœur des réflexions publique et universitaire sur la violence sous la forme d'un chapelet d'évidences plus ou moins explicites, c'est-à-dire sous la forme du sens commun et du bon sens. Notons au passage que l'appréciation morale de la violence ne date pas de la raison pénale contemporaine, cette dernière n'est en fin de compte qu'une phase tardive de l'histoire du traitement moral de la violence. Aussi, le propos qui s'amorce

envisage-t-il la conjonction violence/morale/raison pénale comme un agencement de pratiques narratives localisées dans le temps et dans l'espace, soit dans l'Occident moderne. La raison pénale n'est pas le passage obligé de toute attribution d'intention malicieuse, mais elle est la forme proprement moderne de ce type d'association.

La manière dont les considérations morales viennent compléter, voire remplacer, les considérations conceptuelles sur la violence est le dernier aspect que je veux aborder dans le cadre de cette revue de la littérature préliminaire. La chose se présente sous les traits d'un glissement du conceptuel vers le moral, glissement dont la texture s'avère particulièrement riche. Je me concentre ici sur deux facettes seulement qui, si elles n'épuisent pas la thématique, permettent de faire ressortir les tendances majeures qui habitent la littérature. Je m'intéresserai d'abord à l'omniprésence d'un ton dramatique dans les études sur la violence. Je tenterai ensuite de dégager la manière dont les propos moralisateurs parviennent à éluder la conceptualisation de la violence. Je terminerai en me penchant sur des textes qui échappent, en tout ou en partie, au glissement moral pour faire valoir ce qui les distingue. La réappropriation de la thématique de la violence se trouvera dès lors à notre portée.

### *Le drame violent*

En évoquant un ton dramatique, je cherche à accentuer deux traits typiques qui caractérisent la littérature. Le premier trait consiste à se représenter la violence à partir d'une scène où s'opposent un agresseur et sa victime, deux protagonistes dont les rôles fixes miment ceux de l'accusé et du plaignant, de la défense et de la poursuite. La perspective morale qui se dégage de cette scène se représente les enjeux de la violence de façon binaire<sup>73</sup>. Le deuxième trait renvoie à la trame d'une

<sup>73</sup> La forme de la dichotomie agresseur/victime n'est ni naturelle ni gratuite. À notre époque, le tribunal est la scène quotidienne de cette dichotomie. Un procès n'est pas fait au hasard, il n'y a pas un nombre indéterminé de parties en litige et celles-ci ne sont pas à la fois poursuivantes et poursuivies. Les parties qui s'opposent dans un procès sont au nombre de deux et elles ont chacune un rôle spécifique à remplir dans le cadre d'une poursuite en particulier. On les oppose toujours, l'une se défendant et l'autre accusant. Quand il y a condamnation, toute l'innocence de la victime et toute

société faisant face à un danger imminent, soit qu'elle devienne de plus en plus violente, soit qu'elle menace à tout moment de laisser remonter sa monstruosité latente à la surface. Ayant pris conscience de cette menace, l'auteur s'investit de la mission de sonner l'alarme et prend la plume. Pour dire les choses autrement, la littérature véhicule autant l'image d'une lutte du bon contre le méchant que celle d'une pente fatale.

*La disparition de la violence émancipatoire.* Dans un article publié en 2007, Jean-Pierre Garnier s'inquiète vivement de « la mutation de la conflictualité sociale » qu'il observe depuis une quinzaine d'années. La conflictualité contemporaine se distingue d'abord par la disparition du sens de la violence des dominés et par la « virtualisation » de la violence des dominants, sans cesse mieux camouflée derrière le mythe de la « société pacifiée » (Garnier, 2007 : 62). Elle est ensuite marquée par l'augmentation d'une violence qui se transforme et s'intensifie : surtout l'œuvre de jeunes vivant en milieu urbain, la « violence contemporaine » est le produit de la dégradation du climat social (« implosion sociale », « décomposition », « désagrégation », « désocialisation », « dislocation », « déliaison », « disjonction »), climat qui la vide de tout sens (elle est « gratuite », « aveugle », « absurde », « nihiliste », « insensée », « imprévisible » et « incompréhensible ») (ibid. : 57). Qualifiée de « post-politique » parce qu'elle n'est porteuse d'aucun but politique, la violence est devenue sa propre fin, une violence terrifiante qui ne cherche qu'elle-même (idem). En cela, elle signe la fin de ce que je suis tenté d'appeler la « bonne violence », celle qui fait l'histoire, celle qui répond à une « intentionnalité politique », celle qu'une philosophie politique rattache à l'histoire (ibid. : 60 et 66).

---

la culpabilité de celui que l'on appelle alors un criminel éclatent au grand jour. La victime obtient parfois réparation, dédommagement, vengeance; le criminel risque de se voir traiter durement tant par l'État que par l'opinion. Cette manière de procéder n'est certes pas parfaite, certes susceptible d'être critiquée, mais je lui accorde volontiers le mérite de tenir en place. Pourtant, si jamais la vocation de la science politique et des autres sciences sociales ne se limite pas à la justification des institutions existantes, il faut admettre la légitimité qu'il y a à douter d'une pareille forme de représentation du conflit. Même à supposer qu'elle soit d'une efficacité sans faille entre les murs d'un palais de justice, rien n'assure que cette mise en scène conserve son efficacité à l'extérieur de ces murs.



Finalement, dans le contexte de l'apparition et de la multiplication des « sans espoir », des « cyniques » et des « indifférents », la violence injuste et oppressive des dominants se déploie sans opposition (ibid. : 59). En conséquence, la violence juste et émancipatrice s'est dissipée, au grand bonheur des puissants, et elle a été remplacée par un certain chaos stérile et improductif. Affrontement entre les dominants et les dominés qui, selon Garnier, glisse vers la décadence le long d'une pente sombre.

En filigrane de ce double drame se profile la dimension temporelle du propos de Garnier, car c'est l'ombre d'un passé rayonnant qui plane sur sa lecture du présent. La violence juste joue un rôle fondamental dans le propos de Garnier, mais elle n'est nulle part sinon dans le reflet d'un passé perdu. Je m'explique. Les dominés subissent encore toute la misère de leur condition. Ils s'en fâchent et s'en exaspèrent comme par le passé. Pourtant, privés de l'effet de canalisation qu'apporte une « philosophie politique », ils ne se rassemblent que de manière conjoncturelle pour produire une violence qui demeure « muette », « c'est-à-dire sans revendications ni porte-parole » (ibid. : 57). Contrairement aux luttes du passé, par exemple quand elles étaient animées et orientées par la conscience de classe, le potentiel de justice de la violence des dominés s'en trouve perdu. Cela permet du coup aux dominants de prétendre à la légitimité apolitique et neutre d'un combat contre une violence devenue insensée – simple opération d'hygiène visant à contrer la maladie ou à extraire des parasites<sup>74</sup>. C'est pourquoi Garnier n'envisage la violence

---

<sup>74</sup> C'est le thème de l'« esprit relativiste » qui assoie sa suprématie de manière croissante et qui sert le mythe de la « société pacifiée », pierre angulaire du pouvoir politique à notre époque. Ce thème est fort chez Garnier, d'après qui la société pacifiée est une fiction qui repose sur l'idée selon laquelle la violence, toute violence, est à proscrire. Dans la société pacifiée, la violence n'est qu'apolitique, un mal localisé en marge de la société et devant être combattu partout où on le dénicher pour le bien de tous. L'hypocrisie de cette formule relève d'après l'auteur de la légitimation qu'elle procure à la répression (policière à l'intérieure, armée à l'extérieur) au nom du droit et de la démocratie, une répression qui sert en fait les puissants et les nantis comme par le passé. Et pourtant, les dominés contemporains croient eux-mêmes à ce mythe, et cela a pour conséquence directe d'affaiblir leur force de conviction et la crédibilité de leurs revendications. Privés de débouché symbolique, les

contemporaine que comme une nuisance obstruant l'histoire, comme le signe d'un triomphe provisoire des dominants. Il regrette une époque où « politique rimait avec polémique, et débat avec combat [...], où l'«horizon d'attente» était le dépassement de l'ordre des choses existant, l'avènement d'un monde meilleur sinon parfait » (ibid. : 61). Bref, la violence contemporaine n'existe que pour être dépassée. Il en découle une neutralisation complète de la valeur propre de la violence telle qu'elle existe au présent : envisagée négativement, c'est-à-dire à partir de ce qu'elle n'est pas, elle ne devient rien de plus pour l'analyse qu'un problème *moral* à résoudre, un sous-produit de l'histoire qui marque une décadence (ibid. : 60). Garnier prend la violence telle qu'il la trouve, c'est-à-dire multiple et confondante, et il la neutralise en la renvoyant à l'idée binaire qu'il se fait de l'histoire et de la place que doit y occuper la violence.

*Le triomphe de l'esprit relativiste.* Si l'opposition agresseur/victime ne se présente pas toujours, où même la plupart du temps, sous la forme d'un affrontement entre dominants et dominés, la pente fatale fait au contraire l'objet de propos singulièrement homogènes. Six points reviennent sans cesse : augmentation de fréquence, intensification, descente progressive vers l'irrationnel et/ou le chaotique, agresseurs de plus en plus jeunes, situation dangereuse qui menace la société dans ses fondements, déni collectif. On parle d'une violence devenue folle que les universitaires, les politiques et la population s'entêtent à ne pas voir. On dénonce gravement un esprit relativiste triomphant qui voile le phénomène « nouveau et spécifique » de la présence croissante et inquiétante de la violence dans la société, de plus en plus intense, de plus en plus jeune, de plus en plus irrationnelle; « l'incontestable accroissement de la violence depuis les années 1970, dans les métropoles occidentales » (ibid. : 56; Pedrazzini, 2005).

---

dominés adopteraient par conséquent des comportements de plus en plus destructeurs et dangereux, ce qui nourrirait du coup le mythe.

Pour le psychanalyste Maurice Berger, par exemple, l'enjeu est aussi préoccupant que clair : « en France, la fréquence des actes violents augmente inexorablement, ainsi que la proportion des mineurs auteurs de tels actes, et ces mineurs sont de plus en plus jeunes et commettent des actes de plus en plus graves » (2001 : 215). Nous faisons face à « une violence individuelle, incoercible, pathologique par son intensité, sa répétition incessante, et le fait qu'elle peut surgir n'importe où et à n'importe quel moment » (idem). Ressassant ses expériences cliniques les plus fraîches, il ajoute : « Nous attendions des enfants en danger, nous recevons des enfants dangereux. » (ibid. : 216) Dans un autre article, corédigé avec Alain Ferrant, il évoque l'image du « Joker » pour décrire une « attitude [qui] laisse les adultes désarmés et très inquiets » et se remémore le « hurlement sinistre » d'un nourrisson (Berger et Ferrant, 2004 : 128). S'il prend la plume, nous dit-il, c'est parce qu'« il existe une véritable résistance à penser que la violence a changé depuis une quinzaine d'années » (Berger, 2001 : 222).

---

L'élément paradoxal de ces discours, quand on tient compte du consensus relatif dont ils font l'objet, est l'isolement dans lequel se croient enfermés les auteurs face au déni des politiciens, de la société, des médias, des universitaires et des intervenants en milieu psychiatrique (ibid. : 227; Held, 1997 : 191; Garnier, 2007 : 56). On se plaint du relativisme des universitaires comme du « symptôme du temps présent » alors que pointe une violence devenue « à la fois endémique et irrationnelle » (Navet et Vermeren, 2003 : 45-47). On constate avec inquiétude que « le pacifisme et l'idéologie humanitaire ne sont pas parvenus à domestiquer le monde qui se révèle de plus en plus dangereux » (Vignault, 2008 : 52). On se fait un devoir de contrer les « mises en perspectives historiques » que certains chercheurs « imaginent rassurantes » mais qui tendent en fait à cacher « que l'insécurité des citoyens en France pour ne pas dire des pays voisins, n'est devenue un "problème de société" que depuis environ trois décennies » (Garnier, 2007 : 56). Somme toute, le

schéma de la pente fatale n'est pas souvent remis en question et se présente au contraire comme un lieu commun<sup>75</sup>.

Un lieu commun qui, par ailleurs, ne se limite pas aux auteurs cités ni au temps présent. Il y a trente ans, Herbert Kritzer justifiait lui aussi ses recherches en évoquant 15 années d'augmentation de la violence (1977 : 630). Mais, bien avant lui, Aristophane, dans *Les nuées*, montrait la même inquiétude devant la décadence de la jeunesse athénienne (1965 [Ve siècle av. J.-C.] : 278), comme plus tard Tite-Live à propos des Romains de son temps (2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : III, §20), ou encore Saint-Simon à la fin de ses *Mémoires* (1788), voire Montesquieu sur un ton ironique dans ses *Lettres persanes*<sup>76</sup> (1721 : lettre LIX). Et Cicéron de faire dire à Scipion dans sa *République* : « Que subsiste-t-il en effet des mœurs anciennes auxquelles le poète affirme que Rome doit son existence? Nous les voyons tombées dans un tel oubli que non seulement on ne les pratique plus mais qu'on les ignore. » (1932 [Ier siècle av. J.-C.] : V, §1) Aussi, ce propos soi-disant isolé semble actuellement aussi récupérable que profitable sur la scène politique. Alors que la population cultive le sentiment de l'augmentation des actes criminels violents même lorsqu'ils se raréfient (Held, 1997 : 195-196), le thème de l'urgence sécuritaire rejoint le large électorat sur lequel se sont faits élire George W. Bush, Nicolas Sarkozy et Stephen Harper, par exemple<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Ceux qui le mettent en doute existent cependant. Al-Rachid et Méténier, par exemple, ont précisément pour but de dédramatiser la violence irakienne. Ils remettent en cause les lieux communs non problématisés qui entretiennent une perception de l'Irak comme une terre de « violence-malédiction », comme une « société saturée de violence » dans sa nature. Il s'agit pour eux de dégager un surplus d'imaginaire dramatique entretenu narrativement tant par les observateurs irakiens et étrangers de la guerre, que par la population, la tradition arabo-musulmane, les orientalistes occidentaux et les intellectuels irakiens (2007 : 124). Leur article vise à contrer une « prophétie auto-réalisatrice » (ibid. : 126). Notons que, paradoxalement, leur travail de dédramatisation s'applique à un contexte beaucoup plus explosif que celui des rues des grandes villes occidentales du début du XXI<sup>e</sup> siècle (ibid. : 117).

<sup>76</sup> Ainsi parle le « raisonnement juste » d'Aristophane : « Eh bien, je dirai ce qu'il en était de l'ancienne éducation, quand c'était moi, avec les justes maximes que je soutiens, qui étais à l'honneur et que la bonne conduite régnait. » (1967 [Ve siècle av. J.-C.] : 279-280)

<sup>77</sup> Le « Patriot Act », signé par George W. Bush le 26 octobre 2001, en vertu duquel toute personne peut être arrêtée et retenue indéfiniment et sans inculpation si on la soupçonne de terrorisme ou



*La moralisation de la violence*

Quoi qu'il en soit, le drame de la violence<sup>78</sup> n'a de valeur ici qu'en tant qu'il illustre une façon d'aborder la violence qui insiste sur l'importance des enjeux qu'elle soulève, sur un impératif moral. Impératif qui relègue au second plan la définition du concept pour le charger de considérations morales. Dès que l'on nomme quelque chose « violence », on se demande si elle est bonne, historique, sensée, nécessaire, inévitable, ou alors si elle est maligne, inhumaine, barbare, inacceptable. Et la distance qui sépare ces soucis et la recherche d'un coupable s'avère remarquablement aisée à franchir. Pour aborder ce qui se présente comme une obstruction morale à la conceptualisation, il faut poser plus directement le problème de la violence juste.

Les discours de justice sur la violence se situent entre deux extrêmes où s'opposent la violence qui se justifie parfois et la violence toujours injustifiable – puisque je n'ai trouvé personne pour affirmer que la violence se justifie toujours. Si la violence se justifie parfois, on doit être en mesure d'accepter qu'elle puisse jouer un certain rôle légitime dans la société – de la répression policière à la révolution socialiste en

---

d'avoir des projets terroristes. C'est sur la base d'un argumentaire portant sur l'insécurité croissante des citoyens français que Nicolas Sarkozy a justifié l'expulsion de Roms en août 2010. Le gouvernement de Stephen Harper a déposé le projet de loi C-4 le 16 mars 2010, un projet qui propose de pénaliser plus sévèrement les jeunes délinquants dans le but de protéger le public.

<sup>78</sup> En approfondissant la question, on arrive en fait à distinguer deux grands schémas de pente fatale au sein de la littérature, l'une se rapportant à l'approche anthropologique, et l'autre à l'approche structuro-rationaliste. Le premier schéma prend la forme d'une « satisfaction dramatique » : la découverte d'un redoutable refoulé, d'une dure réalité, qui fait retour en surface et que l'auteur se propose d'affronter de front avec une attitude responsable. C'est le sérieux-noir de l'écrit qui émerge des profondeurs. Le texte de Moscovitz (2007 : 117-119, 121) illustre bien ce schéma, mais le ton apocalyptique d'Eugène Enriquez dans *De la horde à l'État* (1983 : 287, 292, 315, 329, 379) constitue un exemple plus extrême. Le schéma structuro-rationaliste est davantage complexe. Il renvoie à une surlogicismation qui, par un effet rétroactif, produit une peur du chaos à ce point sensible qu'elle tend à devenir le principal objet de préoccupation de l'auteur. Pour celui qui s'est laissé convaincre de la validité théorique du principe de rationalité substantielle, l'expérience chaotique du réel donne l'intuition d'un monde en déclin. Il s'agit d'un effet de contraste entre les attentes de la méthode rationaliste et les surprises incessantes qui surviennent dans les faits. Von Trotha pousse très loin cette formule (2005 : 287, 290-295).

passant par la tolérance de la délinquance bénigne, par exemple. Si la violence ne se justifie jamais, tout ce qui se découvre violent doit être condamné, voire criminalisé – de la dureté du milieu carcéral au harcèlement moral ou sexuel en passant par les cruautés, petites et grandes, des mœurs familiales. Deux positions qui participent d'une même ambiance argumentaire en forme de gradation ascendante : Celui qui trace la ligne de la violence juste se met à la recherche d'un seuil qui se révèle indécidable, indécidabilité qui le vulnérabilise dans la mesure où il risque à tout moment de se découvrir lui-même du côté de l'injustice violente. Puisque la proposition de violence juste s'avère incomplètement satisfaisante, elle prête immédiatement le flanc à une critique qui la conteste en lui reprochant d'être au service de l'injustice. C'est-à-dire que les discours sur la violence juste (ou seulement tolérable) tendent à déboucher sur une escalade moralisatrice où la violence s'assimile toujours davantage à l'injustice en soi. La clé de cette gradation réside premièrement dans la facilité qu'il y a à reconnaître l'injustice d'une violence et la difficulté qu'il y a à en voir la justice, et deuxièmement dans la tentation de se contenter de démontrer sa propre justice en dénonçant l'injustice d'un autre discours<sup>79</sup>. Compensation de l'inconfort d'un indécidable moral par une accusation qui retourne le discours de la violence juste contre lui-même.

*La bonne violence.* Le texte de Garnier envisagé plus haut constitue un bon exemple de discours traçant une ligne entre le bon et le mauvais agresseur. L'auteur procède à la distinction à l'aide de deux critères majeurs. (1) Son premier critère oppose les violences rationnelles et irrationnelles. Le prolétariat avait jadis un espoir articulé apte à déboucher sur une violence constructive, lire avec un but rationnel. Les jeunes citoyens d'aujourd'hui n'ont aucun espoir et leur violence n'a plus qu'elle-même pour but (Garnier, 2007 : 59). Suivant cette logique, on peut même affirmer que

<sup>79</sup> La logique de valorisation du même par le truchement de la dévalorisation de l'autre est exposée en détail dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, particulièrement à l'occasion des aphorismes 7 et 8 : « vous autres, qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les lubriques, les insatiables, les impies, et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les maudits, les damnés ! » (Nietzsche, 1993 [1887] : I, §7-8).

cette dernière est pire que la violence des dominants, qui poursuit des objectifs (la domination) et participe de l'histoire. (2) Le deuxième critère de Garnier oppose le bien et le mal. La violence des dominants est réprouvée pour son caractère injuste. Elle peut bien avoir un but rationnel, encore faudrait-il qu'elle soit porteuse de progrès politique et social, encore faudrait-il qu'elle soit le moyen d'une lutte contre les injustices et les inégalités (ibid. : 61). Chargeant moralement un concept sans définition précise, la proposition de Garnier est instantanément vulnérable à une critique compensant l'incertitude conceptuelle par une dose morale accrue. On pourrait lui répondre, par exemple, que puisqu'elle n'a pas triomphé, la violence du prolétariat n'a pas atteint son but et que, ne débouchant finalement que sur elle-même, elle s'est révélée seulement destructrice. Un espoir qui réussit surtout à légitimer la violence et qui ne produit rien au-delà.

Il est également pertinent de remarquer la vulnérabilité additionnelle qui découle de la perspective rationaliste adoptée par l'auteur. S'il faut juger de la justice d'une violence par ses buts/effets comme nous y enjoint le rationalisme, cela signifie qu'entre le moment virtuel de l'énonciation d'un but et celui d'apprécier les effets de la violence censée le réaliser, s'insère un laps de temps où l'incertitude morale est totale. Les coups de feu d'un policier et ceux d'un prolétaire, par exemple, se distinguent par les buts/effets qu'ils servent (disons la répression et l'émancipation) et non par une différence dans la nature du coup de feu au moment où il se produit. À considérer la violence comme un moyen rationnel, l'appréciation de sa justice nécessite une certaine attente qui engendre *ipso facto* une distance entre les espoirs qu'on souhaite la voir servir et ses effets réels. Jauger avec précision la moralité de la violence au moment où elle se produit devient dès lors une tâche difficile. C'est ainsi que s'ouvre l'espace d'un débat parfaitement indécidable portant sur l'interprétation morale que l'on doit avoir des événements. Entre les prétentions de bonnes intentions et l'attente des fruits concrets de la violence (si la répression parvient à mater la révolte ou si la révolte entraîne l'émancipation du prolétariat), le



classement des bonnes et des mauvaises violences apparaît malléable et arbitraire. Muni d'un concept de rationalité, mais dépourvu d'un concept de violence, il devient possible de cautionner des violences ou de s'en dissocier au cas par cas à partir d'une argumentation qui se déplace au gré des conjonctures<sup>80</sup>. Puisque la moralité de la violence demeure floue et son argumentation fluide, on peut toujours accuser d'immoralité celui qui prend position, soutenir que la violence qu'il croit juste est en fait injuste, que les résultats attendus ne sont pas arrivés et n'arriveront jamais, que la violence en question n'a fait que rendre le monde pire. Calomnie ou vérité? L'ambivalence est perpétuelle, car aucun argument décisif ne peut être mobilisé. Si riposte il y a, elle ne pourra avoir un effet certain que sous la forme d'un argumentaire moral agressif repoussant les apparences de culpabilité sur l'interlocuteur. Radicalisation des prétentions moralisatrices dans un mouvement d'escalade.

*Les trappeurs d'apologistes.* Sachant que la violence peut être injuste sans savoir ce qu'est la violence, le seul moyen de se ranger sans ambiguïté du côté de la justice consiste à refuser toute violence, quelle qu'elle soit. Un discours qui parvient à s'imposer pour la seule raison qu'il élimine toute ambivalence : le mélange étrange de justice et d'injustice qui marque la violence est supprimé, il n'y a plus que le mal. Exit la possibilité de se lever un matin pour voir dans le miroir le visage d'un

---

<sup>80</sup> Cette difficulté est sensible, au point où il n'est pas rare de voir un auteur chercher des moyens plus ou moins coercitifs d'imposer son point de vue moral. C'est le cas de Virginia Held, par exemple, qui cherche à soutenir une certaine conception de la violence juste dans un contexte qu'elle sent hostile à toutes les violences, quelles qu'elles soient : « we should be able to discuss the justifiability of various forms of violence, rather than supposing that once we have identified something as violence, we have settled the normative questions » (1997 : 187). Mais la manière dont elle envisage cette discussion sur la justifiabilité de la violence est remarquablement unidirectionnelle. Pour elle, les médias jouent actuellement un rôle néfaste qu'elle propose de renverser. Elle se positionne en faveur d'une approche pédagogique où les médias auraient pour mission d'exposer les buts politiques derrière les événements violents, soutenant ceux qui sont justes et condamnant ceux qui sont injustes : « the media need to engage in meaningful discussion of what positions are politically right and wrong, and to make strong cases for justifiable positions » (ibid. : 193). Elle va jusqu'à proposer candidement d'enrober ces propos dans une forme dramatique et divertissante, histoire de faire passer le message plus facilement : « The stories of labor struggles, of civil rights activities, of feminist organizing, can be highly dramatic and exciting » (ibid. : 200).



bourreau. C'est ainsi qu'un corps de textes exclusivement occupés à faire la chasse aux justifications malhonnêtes de la violence s'est progressivement constitué. Pour en rendre la texture, je propose trois courts exemples, liés thématiquement, qui donnent à la fois l'occasion d'exemplifier ce deuxième type de moralisation et d'observer son lien critique (voire hostile) avec le premier type.

Dans un article paru en 2003, Cheryl B. Welch discute de la cohérence des idées de Tocqueville relativement à la violence coloniale qui a cours en Algérie au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle conséquemment à la politique étrangère de la France. Elle s'offusque de rencontrer ce qu'elle croit être des contradictions graves dans la pensée de Tocqueville, des contradictions grâce auxquelles le penseur se ménage la possibilité de juger arbitrairement du caractère justifiable ou non de la violence selon les circonstances. Elle lui reproche de tenir le double discours suivant : certaines parties de son œuvre indiquent qu'il approuve la démocratie et salue la démocratisation progressive du monde, d'autres qu'il adopte le point de vue aristocratique et la valorisation de l'usage de la violence qui le caractérise. Le raisonnement de Welch va comme suit. Dans *État social et politique de la France avant et après 1789* (1986 [1840] : 943), Tocqueville affirme que la juste notion de liberté est moderne et démocratique, une liberté qui s'appuie sur le principe d'égalité entre les hommes à l'échelle du genre humain tout entier. La liberté démocratique se fondant sur le rejet de l'idée d'une hiérarchie entre les humains, elle n'implique pas seulement d'abolir l'autorité de l'aristocratie sur le peuple, mais aussi l'autorité d'un peuple sur un autre. Pourtant, certains écrits ultérieurs du penseur le montrent favorable à la domination coloniale du peuple algérien, dès lors qu'elle contribue à restaurer la grandeur et le prestige de la France. Loin de seulement tolérer une violence inévitable, il l'encourage et argumente en sa faveur. « These arguments appear to sacrifice the Algerians on the altar of France's health as a democratic nation. » (Welch, 2003 : 242)

Scandaleuse hypocrisie dont on trouve les germes dès *De la démocratie en Amérique II* (1840), où le penseur pose déjà assez clairement l'idée selon laquelle les plus grands peuples ont tous été aristocratiques. C'est pourquoi, selon Welch, on peut dire de la philosophie de Tocqueville qu'elle s'aménage une zone grise autour de la question morale de la violence qui lui permet de juger des événements selon sa convenance, voire selon ses intérêts – elle mentionne ses ambitions de carrière politique (ibid. : 239). La pensée de Tocqueville sur la liberté, la démocratie et la violence s'en trouve discréditée et l'intégrité morale du penseur mise en doute. Welch n'envisage pas un instant qu'on puisse légitimement à la fois défendre la liberté démocratique et soutenir une violence qui aurait pour effet d'empêcher l'éclosion de cette même liberté en Algérie. Pas plus qu'elle n'explore la possibilité d'une légitime coexistence des valeurs démocratiques et aristocratiques au sein d'une même pensée. Ces propos contradictoires relèvent d'un double discours permettant des manœuvres d'évitement moral malhonnêtes (*rhetoric of evasion*). Dans la mesure où elle permet de justifier l'injustifiable, la perspective de Tocqueville sur la violence apparaît aussi irresponsable qu'inconséquente.

C'est de manière analogue que, dans un article publié en 2005, Trutz Von Trotha tente de montrer le mensonge du discours contemporain de « la guerre de pacification et de démocratisation », un discours qui cacherait une violence aussi immoralement au service des intérêts d'État qu'à l'époque de la colonisation. En effet, même si le public et les gouvernements occidentaux contemporains sont unanimes dans leur condamnation de la violence coloniale, y voyant un passé aussi honteux que révolu, il n'en demeure pas moins que les opérations militaires contemporaines n'ont changé ni dans leur forme (la violence armée de l'Occident contre l'autre de l'Occident) ni dans leur justification (qui fait valoir la moralité de leur but, jadis la civilisation, aujourd'hui la démocratie). Le passé colonial a été perçu par les colonisés comme « un processus plein de violences et lié à toutes sortes de conflits et de souffrance », un processus marqué par le despotisme et la

sournoiserie du colonisateur (2005 : 286). Avec le temps, cette perspective sur les événements a été admise et reconnue, faisant son chemin jusque dans les discours officiels et les livres d'histoire occidentaux. Et pourtant, remarque Von Trotha, les choses n'ont pas changé en substance :

Du point de vue de la légitimation, la guerre de pacification postcoloniale est condamnée à nier tout rapport historique avec les guerres de pacification coloniales et la domination coloniale dans son ensemble. Pour cette raison, le discours public est dominé par une légitimation qui évoque d'une part la sécurité et de l'autre, la démocratisation et les droits de l'Homme. (ibid. : 287)

Les considérations de Vignault sur le traitement de la question de la guerre juste depuis Cicéron jusqu'à Michael Walzer exploitent également la position inattaquable de celui qui se contente de dépister les apologues de la violence pour mieux les critiquer. Walzer, par exemple, défend l'idée selon laquelle une guerre est juste quand elle épouse une cause juste, relève d'une intention juste, est déclarée par une autorité compétente sur la base d'un espoir raisonnable de succès, n'est menée qu'en dernier recours, est conduite moralement pendant toute sa durée et respecte le principe de proportionnalité dans l'usage de la force (Vignault, 2008 : 59). Réduit à l'inconfort en formulant cette liste de critères, Vignault leur oppose ce qu'il voit comme la constante par excellence de la guerre : « celui qui l'initie [ne manque pas de] justifier son recours à la violence en rejetant sur l'ennemi la responsabilité du conflit et en prétendant, même quand il est l'attaquant, à la légitime défense » (ibid. : 57). Le discours de la guerre juste, nous dit Vignault, même s'il prétend donner à la guerre un autre fondement que l'agressivité animale, n'arrive pas à changer le fait brut selon lequel on permet au guerrier de faire ce qui, en temps de paix, est toujours proscrit tant et aussi longtemps que les comportements inadmissibles sont dirigés contre l'ennemi. À ce titre, et à l'instar des justifications religieuses d'où il tire son origine<sup>81</sup>, ce discours est plus efficace pour inciter à la guerre que pour la moraliser :

---

<sup>81</sup> Par exemple dans cette prière recopiée par Tolstoï dans *Guerre et paix*, une prière récitée et répétée au moment où les troupes de Napoléon foulent le sol de la Russie en 1812 : « Seigneur tout-puissant, Dieu de notre salut ! Jette aujourd'hui un regard dans Ta clémence et Ta générosité sur Tes humbles serviteurs et entends-nous avec amour, épargne-nous et aie pitié de nous. L'ennemi qui sème le trouble sur Ta terre et qui veut dévaster tout l'univers s'est levé contre nous ; ces impies se sont

« en donnant à la guerre des motifs qui transcendent l'agressivité, la religion a pour effet paradoxal avec le droit et la morale d'apprivoiser, voire de légitimer la guerre. » (ibid. : 57)

L'intérêt des articles de Welch, Von Trotha et Vignault réside dans le fait qu'ils débusquent et révèlent la faiblesse des justifications de la violence sans pour autant chercher à tracer une nouvelle ligne de démarcation. Ils s'arrêtent à chaque fois sur une violence injustifiée et ne promettent pas au lecteur de la dépasser. Ils représentent une limite qui ne peut être franchie. Ce à quoi ils parviennent ressemble alors à un formidable tour de force : la résolution d'un problème conceptuel par un discours moral. Par son ambiguïté notionnelle, la violence est moralement désagréable. Puisque les enjeux moraux sont plus importants que les enjeux conceptuels, puisque la nécessité de les affronter se fait plus pressante, c'est tout naturellement qu'on les aborde en priorité. Ce faisant, la recherche de la bonne violence (qui trouve son extrême dans le rejet de toute violence) se substitue aisément à la quête d'un concept de violence. C'est cette recherche que j'ai tenté de schématiser par la dynamique entre la violence qui se justifie parfois et la violence injustifiable. Une dynamique entre des forces suffisamment inégales pour engendrer une escalade qui ne trouve son terme qu'une fois devant l'alternative rassurante d'un bien et d'un mal clairement départagés, d'une innocence pure et d'une culpabilité pure. C'est là précisément le résultat qu'obtient le discours de la violence injustifiable quand il atteint sa limite, c'est-à-dire la critique qui ne trouve de justice que lorsque la violence est totalement absente. Puisqu'il est difficile de défendre la justice d'une violence et facile d'en saisir l'immoralité, la question de la violence, *dans son ensemble*, tend à se résoudre dans sa monstruosité.

---

rassemblés pour anéantir Ton bien, ravager Ta fidèle Jérusalem, Ta bien-aimée Russie : profaner Tes temples, renverser les autels et insulter nos choses saintes. Jusques à quand, Seigneur, jusques à quand les pécheurs triompheront-ils? Jusqu'à quand useront-ils de leur puissance criminelle? [...] Manifeste-nous aujourd'hui Ta grâce, Seigneur, et accorde-nous Ton salut; réjouis le cœur de Tes serviteurs par Ta grâce, frappe nos ennemis et précipite-les bientôt aux pieds de tes fidèles. » (2004 [1869] : 78-79)



*Violence et ambivalence morale : la naissance d'un monstre.* Tout se passe comme si la violence, au lieu de se développer conceptuellement, se précisait à travers une évolution morale, une évolution monstrueuse, inhumaine. Or, ce sont les humains qui sont violents et les monstres n'existent pas. Fidèles à leur étymologie, les monstres nous *montrent* à nous-mêmes, nous instruisent sur nous-mêmes. Si le monstrueux a pour caractéristique propre de montrer ce que nous sommes sous la forme parfaitement extérieure de l'autre radical, il faudrait alors dire que le propre de la notion contemporaine de violence est sa monstruosité. La mollesse des efforts conceptuels n'a d'égale que la vigueur des débats moraux, comme si la peur de nous révéler monstrueux prenait préséance sur toute autre considération. Tentons d'y voir plus clair.

Dans une remarquable analyse de la surface de contact entre intervenants en milieu psychiatrique et jeunes enfants « extrêmement violents », Berger et Ferrant s'arrêtent et s'interrogent sur l'amas de difficultés qui vient obstruer cette relation. L'obstacle fondamental, croient-ils, est le « terrorisme moral » subit par l'intervenant quand il cherche à plonger dans le monde psychique de l'enfant. Victime surprise, l'adulte effrayé devient hésitant, se replie sur une position défensive et perd par conséquent de sa disponibilité. L'enfant étant de nos jours l'un des symboles les plus forts d'innocence pure et l'intervenant concevant son rôle en termes de soin, de relation d'aide, voire de guérison, il s'agit de l'angle idéal pour aborder l'ambiguïté morale de la violence.

L'approche clinique de Berger et Ferrant consiste à chercher avec l'enfant les moments pathologiques de son développement psychologique pour mieux y retourner, c'est-à-dire « jouer » ces moments avec lui durant la thérapie pour tenter de substituer une expérience normale à l'expérience traumatique. Par exemple, figurons-nous que maman et papa n'ont jamais, par leurs regards, fait comprendre à

bébé qu'il était la chose la plus belle du monde et que pour cette raison il ne développe jamais le narcissisme minimal qui devrait lui rendre un jour la vie normale supportable. L'enfant, dépourvu d'un orgueil apte à démarquer son égo du reste de l'univers, demeure dans un monde où se confondent son imagination, ses idées et son environnement. Pour les auteurs, l'expérience de l'enfant ressemble alors à une hallucination perpétuelle : sans pôle de valorisation solidement ancré en lui, il est perméable à tout ce qui se passe autour, il est bombardé par la surabondance d'affects en provenance du monde, et sa psychologie en sort gravement endommagée. L'agressivité sans borne s'offre alors à l'enfant comme une voie efficace de compensation, comme une riposte donnant à sa vie une forme plus supportable. C'est là qu'entrent en scène Berger, Ferrant et leur équipe d'intervenants, qui vont le pousser à se dégager de sa posture agressive, à désapprendre son réflexe de survie, tout en cherchant à le réorienter vers une certaine normalité. Pour y arriver, l'outil majeur dont disposent les intervenants réside dans l'inépuisable puissance imaginative des enfants en bas âge, une vigueur de l'esprit qui rend le jeu efficace. C'est-à-dire que pendant le jeu imaginaire avec l'enfant, il se passe quelque chose dans le réel. Profitant de cette efficacité imaginative, l'intervenant doit plonger avec l'enfant, se prendre au jeu, se servir du jeu pour comprendre le mieux possible ses blessures. Puis petit à petit réorienter le jeu dans le sens d'un développement psychologique normal, ici la conquête d'une image de soi solide et fière nettement différenciée du reste du monde. Jouer. Faire retour. Accompagner. Surmonter.

Que cette approche thérapeutique semble absurde ou géniale importe peu ici, ce qui compte c'est la manière dont cette approche se retourne contre l'intervenant. Ce dernier doit en effet se soumettre à un double processus d'identification s'il doit parvenir à installer une dynamique psychologique efficace : il faut d'abord s'identifier à l'enfant pour comprendre le tissu de son monde, sa composition, et il faut ensuite s'identifier aux personnages, images et concepts proposés par l'enfant.

C'est seulement à partir de ce point, qui n'est rien d'autre que l'établissement d'un lien relationnel fort, que l'intervenant pourra tenter d'introduire les affects, images, idées qui lui semblent appropriées. La difficulté réside dans la réticence de l'intervenant à jouer certains personnages ou certaines situations qu'il rejette moralement. Le jeu est en partie réel pour lui aussi et il doit affronter des problèmes moraux qu'il éviterait dans toutes les autres situations. C'est pourquoi, bombardé par l'imaginaire de l'enfant, l'intervenant oublie facilement son rôle au profit d'une posture défensive.

Avoir de l'intérêt pour ce que l'enfant montre dans le jeu ne suffit pas, il faut jouer réellement avec lui. Et quelque chose doit se passer dans le vrai, ce qui effraye beaucoup de professionnels. [...] L'adulte doit accompagner l'enfant dans ses mouvements affectifs, en tentant de ne pas se défendre des affects exprimés par ce dernier. Au contraire, il doit poursuivre le mouvement affectif de l'enfant s'il le pense souhaitable. [...] L'adulte doit accepter la gravité de ce que l'enfant lui dit sur son état interne, *sans chercher à le « réparer » ou à le consoler*. Il est nécessaire que l'enfant puisse vivre des moments de désespoir, ou de sensation que tout est informe, etc., mais en étant *accompagné*, ce qui est une différence fondamentale par rapport à ce qu'il a vécu auparavant. (*sic*) (Berger et Ferrant, 2004 : 136-137)

Devoir prendre sur soi si ouvertement une violence lorsqu'elle est le principe liant d'une psychologie, devoir assumer consciemment des images, émotions, paroles et affects chargés d'une violence aussi extrême qu'explicite et sans complexe; peu de gens acceptent de le faire. Lorsqu'ils le font, il semble que ce soit aux dépens de leur propre santé mentale, Berger et Ferrant soulignant la nécessité de doubler le soin psychiatrique de leurs jeunes patients par celui des intervenants (*ibid.* : 138).

Ce qui est en cause ici est la représentation que l'adulte normal a de lui-même. Habituellement en sécurité au cœur d'un monde à son image, il n'a qu'à regarder autour de lui pour trouver un environnement qui le confirme, le reflète, lui indique qu'il est juste et à sa place. Il se situe en plein cœur d'un réseau de sens commun et de bon sens réconfortant qu'il n'est à peu près jamais tenté de remettre en question. Le normal se confirme dans la quantité, dans le fait d'être ce qui est le moins souvent contredit par un autre mode d'être, il tire sa force de l'habituel et du majoritaire. Évidence qui relève de la corrélation et de la reproduction mécanique



plus que de la proposition morale consciente. L'ombre de cet impensé remonte à la surface de la conscience de l'intervenant lorsqu'il s'identifie au monde psychique d'un enfant extrêmement violent. Il doit se faire monstre. Subversion du normal ou éclatement du bon sens que je représente en trois strates.

- Strate 1. L'intervenant apprend à connaître l'enfant superficiellement. Guidé par le sens commun et le bon sens, il voit l'innocence d'une petite créature symbolisant l'espoir et appelant la tendresse. Une image qui garde sa force même dans les cas les plus lourds – comme en témoigne par exemple le système de justice du Canada, qui protège le mineur comme une victime même lorsqu'il se rend coupable de meurtre. N'étant pas tenu directement responsable de ses actes, l'enfant est protégé des jugements accusateurs par l'aura d'innocence que la culture entretient à son sujet. *Il se présente comme le principe inverse de la violence.*
- Strate 2. L'intervenant se découvre peu à peu debout au milieu des pires ruines, dans un monde chaotique et sans issue où il doit apprendre à jouer le tortionnaire d'un enfant. Son réflexe typique consiste à vouloir tout corriger sur le champ, comme s'il dirigeait des exercices d'arithmétique. Mais on lui demande au contraire de résister à la tentation de reprendre l'enfant sur tout ce qu'il dit, de ravalier son désir d'une représentation moralement acceptable de la psyché de l'enfant. Son rôle l'invite à participer de ce monde.
- Strate 3. L'intervenant doit contenir les explosions agressives de l'enfant, il doit employer des moyens coercitifs contre lui pour le maîtriser. Il doit l'empêcher de se blesser ou de blesser les autres. Quand il rentre chez lui, il fait face au souvenir de sa propre rudesse, de ses sentiments d'exaspération ou même d'hostilité à l'égard de l'enfant. (Berger, 2001 : 215-218)

N'arrivant pas à se représenter l'enfant sous les traits d'un agresseur coupable et mal intentionné, l'intervenant en vient à se dégoûter lui-même et peine à se pardonner. La puissante équation « enfance = innocence » l'empêche de régler l'ambivalence qui le fait souffrir en reportant la faute sur autrui. Il est au contraire amené à se désigner lui-même comme un bourreau agresseur d'enfants, sans aucun doute l'une des pires images de monstre véhiculées dans l'espace public contemporain. Il doute de lui-même (serais-je un être abject?), il doute du caractère bénéfique de son intervention (fais-je autre chose que du tort à cet enfant?). C'est pourquoi on peut dire que *l'enfant se présente comme le principe limite de l'escalade moralisatrice*



*des discours sur la violence* : il désarme l'adulte normal en le rendant incapable de se ranger du côté des non-violents. Il brise l'effet rassurant du discours de la violence toujours injustifiable en obligeant l'adulte à s'admettre porteur de violence. Plus moyen d'esquiver le complexe moral de la violence en se cachant derrière l'image simpliste de l'innocence pure (la non-violence) et de la culpabilité pure (la violence).

Berger poursuit seul cette réflexion dans un autre article où il se penche plus avant sur l'emploi de mesures dites « dures » pour maîtriser les jeunes patients extrêmement violents – en particulier la « contention physique », par opposition à la contenance par la parole. L'intervenant, devenu sauveur-tortionnaire, se sent clivé de l'intérieur; inadéquat s'il ne fait rien et inadéquat s'il s'interpose physiquement (ibid. : 220) :

il est bouleversant de découvrir que fréquemment, celui qui intervient pour stopper l'attaque que porte un enfant violent passe instantanément du statut de sauveur à celui de tortionnaire potentiel dans le regard des autres et à ses propres yeux. L'enfant qui attaquait l'instant d'avant devient soudainement la victime à protéger. (ibid. : 217)

Que l'intervenant ne soit pas le seul à se découvrir des traits de bourreau, que ceux qui l'entourent se mettent eux aussi à le regarder avec suspicion, complique grandement la donne. En effet, ces derniers ne se sont pas frottés au principe limite de l'escalade moralisatrice qu'est l'enfant, ils n'ont pas à abandonner le confort d'une position morale complaisante pour se lancer dans l'autocritique et la nuance. Pairs et observateurs s'en lavent les mains, soupçonnant incompétence, mauvaise théorie, mauvaise pratique, etc. Sévérité qui ressemble à de la tolérance si on la compare au scandale qui menace d'éclater si images et récits se répandent dans l'espace public. Celui qui use de violence contre un enfant n'échappe jamais au soupçon de culpabilité, car sens commun et bon sens y discernent immédiatement les traits du bourreau mal intentionné. Berger insiste beaucoup sur la radicalité des réactions critiques, sur le refus d'envisager l'usage de la violence contre des enfants. Toute discussion sur ce thème, affirme-t-il, tend à dégénérer en débat ordurier

opposant « politiques, éducateurs, psychiatres, psychologues, psychanalystes » qui s'accusent les uns les autres dans les pires termes (idem). Quand le scandale menace de s'abattre sur chacun, tous se mettent à chercher le monstre chez autrui<sup>82</sup>. L'enfant qui, chez l'intervenant, limitait l'escalade moralisatrice et forçait la réflexion, devient ici au contraire le vecteur d'une montée aux extrêmes. L'expérience limite de l'intervenant est dès lors gaspillée et le bon sens triomphe à nouveau<sup>83</sup>.

Par-delà la puissance révélatrice de l'enfant symbole d'innocence, Berger croit que tout ce venin découle de la difficulté qu'il y a à penser la violence extrême. Ce faisant il propose des hypothèses pour expliquer la manière dont les considérations morales en viennent à empêcher les considérations conceptuelles sur la violence. J'en expose quelques-unes.

- (1) La résistance à faire tenir ensemble identification à l'agresseur et identification à la victime. L'identification à l'agresseur implique de comprendre ce qui le pousse à l'agression, on y résiste par peur de devenir complice de l'agression en manquant de compassion pour la victime. Trop comprendre les raisons d'une agression violente, c'est potentiellement innocenter un bourreau en le déresponsabilisant (ce n'est pas lui, c'est la pauvreté; ce n'est pas lui, c'est son père indigne). L'identification avec la victime implique de comprendre l'épreuve traversée, on y résiste dans la mesure où il est insoutenable de se représenter subir une violence dans l'impuissance, surtout si elle est extrême. On la refuse pour se ménager soi-même. « Il est insupportable de penser qu'une personne peut être traumatisée à vie, de manière irréversible [...]. Et chercher un sens à cette violence peut être utilisé pour cacher cette irréversibilité. » (ibid. : 221) C'est pourquoi Berger affirme qu'il existe en chacun de nous un « mini-négationniste qui s'ignore », qui intervient de manière à réduire l'intensité des représentations

<sup>82</sup> Pour Berger, ce sont des sentiments similaires qui font qu'on hésite à prendre la décision de séparer un enfant de ses parents, même quand ceux-ci semblent mettre en danger celui-là : « [...] juges et éducateurs ne parviennent pas à résister aux pressions des parents et à prendre la décision d'une séparation prolongée protectrice [...] » (Berger, 2001 : 219).

<sup>83</sup> L'intervenant éprouve durement l'échec de la contenance par la parole et répugne à accepter que l'attaque physique d'un enfant ne puisse être contenue que physiquement (ibid. : 222). L'usage de la force l'oblige à prendre conscience de sa propre violence, met au défi l'image morale que l'intervenant a de lui-même et lui fait craindre de perdre le contrôle (idem). Cela produit une occasion de réflexion que la mise en accusation par les observateurs et le public contribue à faire voler en éclats. Une mise en accusation qui encourage l'intervenant à céder à ses doutes et à son sentiment de culpabilité au profit de l'aura d'innocence de l'enfant.

de victimisation. De plus, nous dit l'auteur, l'identification à un terme apparaît obstruer l'identification à l'autre terme (comme quand s'opposent les tenants de la prison-punition au nom des victimes et ceux de la prison-réhabilitation au nom des détenus)<sup>84</sup>. (La complexité morale de la situation ne renverse la paresse psychologique complaisante de ceux qui prennent part au débat que lorsque l'agresseur est un enfant, ne serait-ce que parce que la « loi protège le mineur, qu'il soit agresseur ou victime » (ibid. : 222). Encore le fameux effet limite de l'enfant, par lequel la séparation agresseur/victime tend à se dissoudre.) Berger se positionne contre cette opposition dramatique et pour une perspective tragique : il faut admettre en même temps les deux identifications sans quoi l'intervention sera soit trop douce par excès de compassion, soit trop dure par excès de sévérité.

- (2) La violence attaque la pensée. Lorsque la parole disparaît au profit de la violence, un sentiment de tension se substitue à la représentation symbolique des événements. Perdre son calme, serrer les dents et les poings, sentir battre son cœur à grande vitesse, avoir les mains moites, désirer l'agression, etc.; tout cela n'est pas facile à gérer et il faut du temps pour évacuer la tension. Mais la violence attaque la pensée dans un autre sens, politiquement plus significatif : les mesures violentes, surtout quand on envisage de les employer contre des enfants, contribuent à créer une ambiance de scandale qui empêche toute discussion publique respectueuse. Très rapidement les calomnies et les accusations prennent toute la place pour créer dans l'espace public une zone de non pensée (ibid. : 223).
- (3) « La violence physique oblige à assumer le fait qu'on va devoir exercer une violence contre elle. » (idem) Arrêter la violence physique par la violence physique, peu importe la manière dont on pose le problème, implique une symétrie inévitable. Par la violence réciproque, les protagonistes se ressemblent. Dans le milieu psychiatrique, à mesure que les identités se rapprochent, l'intervenant peine à se considérer plus sain que son patient, déboulonnant du coup son image de guérisseur altruiste. Psychiatrie de l'âge classique, psychiatrie nazie, torture pure et simple sont autant de figures qui viennent naturellement à son esprit (ibid. : 224). Des figures que l'opinion publique ne manque pas de lui rappeler. C'est pourquoi la symétrie sur laquelle débouche la violence occasionne des efforts considérables de justification destinés à créer la différence dans la narration.

<sup>84</sup> Une affirmation avec laquelle Patrick Jury se montre en accord. D'après lui, en effet, il est difficile de faire le grand écart moral quand on plaint à la fois les bourreaux et les victimes. Il y voit une raison majeure expliquant la réticence des tiers partis à intervenir dans les situations de violence familiale. (2003 : 279).



Revenant à la contention physique des enfants extrêmement violents, Berger décrit les voies généralement empruntées pour fuir ces difficultés. D'abord éviter tout simplement le problème dès qu'il se pointe en envoyant l'enfant dans une autre institution ou dans un centre pour adultes – c'est-à-dire donner le problème à d'autres. Fuite de l'intervenant. Ensuite s'entêter moralement, se complaire dans l'accusation et se fermer à l'expérience clinique. Fuite du citoyen ordinaire. Finalement nier la violence pour ne pas avoir à lui répondre. Fuite du politicien (ibid. : 226).

Se plaignant du simplisme propre à une vision dramatique de la violence qu'il juge aussi puérile que funeste, Berger nous enjoint à faire face à nos responsabilités. Il faut penser la violence malgré l'inconfort moral où elle nous pousse. La réalité est dure, il faut l'assumer et prendre les décisions qui s'imposent. Il faut montrer de la force morale là où tout nous pousse à la fuite. Conclusion décevante à mon avis, mais fort révélatrice par son caractère performatif. En effet, Berger ne se saisit du flou moral de la violence que pour mieux revenir à la position qu'il critique. Son discours lui permet de tracer une ligne de démarcation claire à partir de laquelle il blâme les autres, leur reprochant leur lâcheté, leur incapacité à prendre leurs responsabilités et les violences qui en découlent directement ou non. Reprenant à son compte le ton accusateur qu'il s'était jusque-là appliqué à rejeter, Berger s'extrait en quelque sorte du complexe moral qu'il nous propose. Une présentation du problème moral de l'ordre de la phénoménologie de surface qui se résout dans une conclusion dramatique conforme à l'approche anthropologique (qui aime faire valoir le courage dont elle fait preuve devant la « dure réalité » de la violence, que ce soit à travers l'inquiétante nature humaine ou un dangereux refoulé qui menace de faire surface à tout moment).

Ce détour par Berger aura permis de montrer comme la tentation du discours moralisateur sur la violence est puissante, comme il est facile de se détourner de la



conceptualisation à son profit et comme sa critique ne suffit pas à la dépasser. Même si je ne trouve aucun texte dont on puisse affirmer radicalement qu'il échappe à cette tendance moralisatrice<sup>85</sup>, certains viennent très près de ce que l'on pourrait appeler un discours non moral sur la violence. Une contre-tendance qui relève d'un renversement de perspective.

*La toute-puissance de la victime, renversement ou synthèse tragique?*

Qu'il s'agisse de la violence résidant au plus profond de la nature humaine ou de la violence traductrice des « motions cruelles au sein du développement psychique » (Berger et Ferrant, 2004 : 125), l'approche anthropologique s'intéresse surtout aux assaillants. De même, le structuro-rationalisme envisage la violence en faisant le ratio entre les intentions d'un agresseur et les résultats de sa violence à l'intérieur du cadre structurel qui leur confère sens. Il n'en va pas toujours de même pour la phénoménologie de surface, et c'est pourquoi elle a encore quelque chose à nous apprendre. Sa superficialité l'autorise en effet à tous les renversements de perspective<sup>86</sup>. Certains phénoménologues de surface vont jusqu'à effacer le personnage du bourreau pour se contenter de cartographier la texture de l'expérience d'une victime de violence. Ce faisant, ils développent un regard en marge de toute nécessité pénale, quasi subversif, qui débouche sur la reconfiguration partielle de l'aspect moral de la problématique. Perspective qui constitue le dernier passage obligé de cette revue de la littérature en forme de problématique préliminaire.

*Les strates géologiques de la violence d'un monde.* En cherchant à faire le calque d'un complexe de violence ayant pour centre un enfant autiste, Cinzia Raffin parvient à se creuser une position morale qui relève moins du drame que de la

<sup>85</sup> Ce cercle moral ne doit pas être regardé de haut. Plutôt que de faire « comme si » on pouvait en sortir, il faut l'assumer et l'examiner. C'est bien ce que je compte faire.

<sup>86</sup> Une certaine naïveté théorique marque la phénoménologie de surface, une certaine nonchalance qui conduit les auteurs à sous-estimer leurs propres préjugés théoriques. Cela engendre des contradictions, certes, mais aussi des affirmations inattendues qui prennent le contre-pied des positions universitaires les plus répandues tout en faisant l'économie d'un exposé justificatif.

tragédie. En effet, elle dégage un amas de violences emmêlées aussi impersonnel qu'un ouragan, qu'une tornade. Un résultat que peu d'auteurs obtiennent avec autant de netteté, et ce sans doute en raison de la texture propre au thème qu'elle aborde. Dans l'œil du cyclone, il y a un enfant autiste à qui, en principe du moins, personne ne veut faire de mal, d'une part, et qui peut difficilement être tenu responsable de la souffrance qu'il cause à son entourage, d'autre part. Je souligne en outre que l'intérêt porté par l'auteure à l'expérience de souffrance d'un individu et de sa famille favorise une perspective occupée par la violence au moment précis où elle se produit. Ni à son germe naturel ou psychologique, ni aux intentions qui la précèdent, ni aux résultats qui lui succèdent. Finalement, une violence dont le critère est la souffrance n'est essentiellement ni physique, ni psychologique, ni intentionnelle, ni involontaire, ni juste, ni injuste, ni le retour fatal des forces des profondeurs. Elle peut prendre toutes ces apparences (et d'autres encore), puisque c'est par la médiation de celui qui souffre que la violence vient à paraître; le pouvoir de nommer la violence échoit à la victime. En somme, Raffin propose, peut-être sans s'en apercevoir, une conception remarquablement hétérodoxe de la violence, et il importe d'en rendre compte.

Esquisse de l'autisme. Malgré une variété considérable de formes, Raffin dégage un noyau dur des caractéristiques générales qui se présentent dans la plupart des cas d'autisme : « 1. déficit de la communication; 2. déficit grave de l'interaction sociale; 3. limitation des intérêts, restriction de l'activité qui présente un caractère stéréotypé. » (2001 : 22) Expression vivante de l'unité du corps et de l'esprit, l'autisme apparaît s'enraciner dans une expérience sensorielle qui bouleverse l'ensemble du cheminement psychologique. Au lieu que le rapport au monde se présente comme l'occasion de voir progressivement s'additionner et se synthétiser des découpages symboliques qui ordonnent progressivement les perceptions du sujet, l'autiste vit dans un monde « imprévisible et chaotique », sans « aucune frontière », « aucun ordre ». Ce monde prend (ou garde) ainsi une apparence de

soupe, il est une seule grande surface où tout fusionne : « un autiste ressent la réalité comme une masse confuse d'événements, de personnes, de sons et de visions » (ibid. : 29). Pourtant, le monde de l'autiste est encerclé par un autre monde, celui-là « normal », qui ne se contente pas de classer les sensations et les représentations de manière à les rendre intelligibles et communicables, il dédouble ce dédoublement par des exigences morales aussi complexes qu'impitoyables – attentes et standards comportementaux, hiérarchisation des valeurs, jeux d'image, etc. Être de détails, si l'autiste souffre de l'écart entre ces mondes, ce n'est pas en raison d'un esprit lent ou trop peu attentif, mais parce qu'il se voit surchargé d'affects hyper particularisés, disjoints. Il passe son temps et son énergie à percer ce qui l'entoure, une masse toujours trop riche en détails singuliers pour être saisie et fixée une fois pour toutes. C'est pourquoi lorsqu'il tombe sur un petit bout d'ordre, sur une séquence, sur des régularités ou des séries d'affects qu'il peut reproduire et réexpérimenter, il s'y accroche avec passion. Quand l'accumulation de frontières sémantiques et morales n'est pas là pour l'atténuer, il doit en effet être infiniment rassurant, calmant et reposant de prendre congé du chaos.

Cartographie d'un complexe de violence en six strates. Comme c'est la coutume dans les études sur la violence, Raffin n'offre pas de définition de la violence, mais elle se distingue par sa logique de présentation en poupée russe. Raffin dessine une figure géométrique composée de strates de souffrance qui se recoupent et se superposent.

- Première strate. La violence « sur la personne » à l'intérieur de la cellule familiale, celle de la famille contre l'enfant et celle de l'enfant contre la famille. Tel que mentionné plus haut, la violence de l'enfant autiste renvoie à une « violence subie par quelqu'un indépendamment de la volonté de celui qui l'exerce » (ibid. : 21). C'est pourquoi l'auteure est contrainte dès le départ à prendre congé de la raison pénale, déplaçant son regard des intentions du bourreau vers les souffrances de la victime.



- Deuxième strate. La violence des institutions sanitaires à l'égard de l'enfant et de la famille. Raffin accentue surtout la réticence des médecins, psychologues et psychiatres à établir un diagnostic précoce, qui condamne la famille à l'improvisation et la prive du soutien dont elle pourrait bénéficier.
- Troisième strate. La violence hospitalière, qui renvoie au caractère paradoxalement inhospitalier des établissements sanitaires.
- Quatrième strate. La violence à l'école, celle que les camarades de classe réservent depuis toujours à ceux qui leur ressemblent moins, mais surtout celle, non intentionnelle, des éducateurs qui sous-estiment le potentiel des écoles spécialisées et surestiment les bienfaits de l'école normale.
- Cinquième strate. La violence de l'économie et de l'État (ici italiens), qui déterminent le cadre dans lequel la famille se débat. Raffin se plaint des moyens dérisoires dont dispose le réseau d'intervenants, mais surtout de l'incohérence et de l'inconsistance des politiques élaborées.
- Sixième strate. La violence sociale, qui renvoie à l'abandon de la cellule familiale par la famille élargie et les amis, au jugement cruel des passants et à l'inflexibilité du milieu de travail. Raffin souligne surtout l'isolement qui afflige la famille, l'incompréhension agressive des passants quand ils assistent à une crise de l'enfant autiste dans un lieu public et l'exclusion de l'adulte autiste qui découle d'un cadre de travail standardisé et quadrillé (ibid. : 36).

Attardons-nous sur quelques éléments clés de cette géologie de la violence. L'enfant autiste comprend difficilement le sens de ce qui se passe autour de lui – par exemple les baisers, cajoleries, règles familiales; ou encore l'intérêt de la propreté, de répondre quand on lui adresse la parole, de se coucher ou de se lever. Symétriquement, cette incompréhension est difficile à comprendre pour la famille. Il y a quelqu'un dans la maison qui se comporte en étranger, qui ne regarde pas dans les yeux, ne donne pas de signes d'affection, hurle, pleure, crie « *sans raison apparente* », s'obstine et accorde un intérêt obsessionnel à des choses insignifiantes comme le thème musical d'une publicité de savon à lessive (ibid. : 22). Et cela alors même que l'enfant en question nécessite une attention particulièrement soutenue.



« Même à sa propre famille, inconsciemment mais de façon incessante, ce que l'autiste inflige, c'est de la violence. » (ibid. : 23)

Comment peut-on aimer un enfant qui ne vous regarde jamais dans les yeux, qui n'accepte pas vos caresses, qui ne se retourne pas quand vous rentrez dans la pièce, ou quand vous l'appellez, qui, au son de votre voix, préfère le jingle de la publicité? Un enfant qui vous empêche de dormir la nuit mais qui ne vous permet pas de le consoler? (ibid. : 22-23)

L'ascendance de la raison pénale sur le thème de la violence pèse alors de tout son poids : il est difficile à la famille de ne pas attribuer d'intention malicieuse à l'enfant pour son comportement inattendu et c'est pourquoi elle tend à réagir comme si elle était aux prises avec un coupable qu'il convient de châtier. Puisque la famille se considère victime de violence et puisque la violence « sans raison apparente » défie le sens commun tel que moulé par la raison pénale, l'enfant autiste apparaît tout d'abord capricieux et ingrat, ce qui sert de justification morale pour le « déchaînement » d'« émotions violentes » accumulées<sup>87</sup>. Au début on le croit sourd, mais quand on le voit courir tout heureux vers son dessin animé préféré en entendant la chanson qui l'introduit, « vous vous dites que s'il n'est pas sourd, c'est tout simplement qu'il ne vous aime pas, qu'il est capricieux et insensible » (ibid. : 23). Les parents sont victimes des stéréotypes et des rituels de l'enfant autiste, ces « véritables tortures » qu'on ne tolère que pour éviter de devoir regarder son enfant se mordre au sang ou se jeter par terre brutalement.

Dans les moments d'exaspération, on peut comprendre qu'on soit capable de le secouer en criant pour qu'il vous regarde, le gifler, lui arracher et réduire en morceaux cet objet dont il ne se défait jamais et qu'il semble aimer plus que son père et sa mère. On peut comprendre qu'on en arrive à l'arracher de son film préféré, à dévider la cassette et déchirer la bande sous les yeux effrayés de l'enfant qui ne comprend pas pourquoi vous criez et commence alors à se taper la tête contre le mur<sup>88</sup>. (idem)

<sup>87</sup> C'est d'ailleurs pourquoi Raffin accorde une grande importance au diagnostic qu'un professionnel est susceptible d'apporter précocement : ce diagnostic est susceptible de fournir aux parents les explications qui leur manquent pour dépasser les schémas d'interprétation du sens commun, du bon sens et de la raison pénale (2001 : 22).

<sup>88</sup> À la lumière de cette revue de la littérature, le geste de se frapper la tête sur le mur me semble fort intéressant. Au lieu de convertir une violence perçue en justification pour une riposte vengeresse qui se nourrit de suppositions quant aux intentions d'autrui, l'autiste se retourne contre lui-même. Il s'attaque au lieu de la représentation de la violence, là où se produit l'alchimie de l'hostilité.

Il est significatif de ne pas pouvoir concevoir cette victimisation des parents comme la résultante d'un choix rationnel de l'enfant. L'idée d'un sujet qui souffre, qui se représente en victime, qui peine à gérer ses émotions et ses représentations, et en conséquence qui cultive de l'hostilité, voilà en effet qui nous change du structuro-rationalisme. Un écart qui continue à se creuser sur les autres strates quand vient le temps de considérer les rapports entre la famille et des réseaux d'acteurs. Ces réseaux se révèlent être des lieux producteurs d'effets généraux sans personnalité, alors que des actions non coordonnées s'agglomèrent pour générer une souffrance que personne ne souhaite. Prenons en exemple l'abandon des proches et l'isolement qui en résulte pour la cellule familiale.

Hormis les rares témoignages de familles qui ont bénéficié avec continuité d'aide et de solidarité de la part de la famille et des amis, la majorité des familles souffre de voir s'éclipser famille et amis qui, petit à petit disparaissent de la scène à cause de la présence de leur enfant. [...] C'est une violence insidieuse, sournoise, car elle n'est pas intentionnelle. Petit à petit, tous s'éloignent et le vide se crée autour de la famille qui se sent de plus en plus isolée, seule et sans amour. (ibid. : 33-34)

Individuellement et sans se consulter, au rythme dicté par l'endurance de chacun, les proches s'éloignent d'une zone d'inconfort. Est engendré par là un vide douloureux pour la famille qui n'est en fait que l'effet secondaire d'une addition de gestes égocentriques isolés (soit l'abandon). Chaque geste particulier n'est qu'une particule de la violence, qui n'existe que comme l'effet d'ensemble qui résulte du départ de tout le monde.

Même le mépris des passants, qui procède pourtant d'une authentique intention consciente, ne prend tout son sens violent que dans l'agglutinement. Ignorant les causes de la forme spectaculaire des crises de l'enfant autiste, et n'osant pas en imputer la responsabilité à l'enfant, les passants « ne peuvent que se montrer agressifs et violents verbalement à l'égard des parents » (ibid. : 35). Ce qui se traduit par des leçons d'éducation et par des regards désapprobateurs. L'insulte s'encaisse mal, mais elle ne prend toute sa dimension que dans sa répétition jour après jour,

année après année. Et cela alors que les passants croient à chaque fois intervenir pour le bien de l'enfant<sup>89</sup>.

À chercher la logique transversale qui unit toutes les strates du complexe de violence présenté par Raffin, des proches aux professionnels de la santé en passant par les quidams rencontrés dans la rue, on trouve la main invisible de la normalité, puissance indomptable encore plus générale et impersonnelle. Un véritable dispositif culturel que personne ne contrôle, un cadre fait de points de repère que personne ne réfléchit et qui canalise une violence que personne ne voit. Quelque chose d'informe qui noyaute la moralité des mœurs et qui, sans le moindre effort, se renverse en persécuteur impitoyable de l'anormalité. Machine de violence où chacun n'est qu'un minuscule rouage<sup>90</sup>.

*Tragédie plutôt que drame.* À l'inverse de la conception dramatique et moralisatrice d'inspiration pénale qui, en ces pages, accompagnait jusqu'ici la violence, Raffin

<sup>89</sup> L'article de Raffin contient au moins un autre exemple de violence générale impersonnelle. En ce qui concerne la strate de la violence étatique et économique, en effet, Raffin n'accuse ni les gouvernements successifs (souvent farouchement opposés les uns aux autres) ni les forces du marché de chercher intentionnellement à faire violence aux autistes. Elle parle plutôt de la violence indirecte et négative de l'insouciance et de l'inintérêt. Qu'il s'agisse de la violence hospitalière ou celle de l'État, dans les deux cas nous faisons face à une violence qui se diffuse à ce point dans un ensemble bureaucratique et ses procédures institutionnelles qu'elle n'a aucun coupable particulier. De même, ce sont des acteurs qui n'entretiennent pas nécessairement de lien entre eux qui produisent la réalité économique et culturelle qu'est le marché. Une réalité qui, à son tour, devient une source impersonnelle de profit pour les uns et de violence pour les autres – une authentique violence sans concept que beaucoup de gens semblent préférer à celle d'un gouvernement interventionniste, par ailleurs.

<sup>90</sup> Le refus du diagnostic par les professionnels, la bête noire de l'auteure, est susceptible de servir d'exemple. Pour le professionnel, pense Raffin, l'enjeu est de condamner un jeune enfant à une vie anormale par un jugement potentiellement hâtif. Entretenant un préjugé en faveur de la psychologie normale – l'idée selon laquelle le normal est aussi le meilleur (ibid. : 29) –, médecins et psychologues « refusent » de diagnostiquer l'autisme de peur d'ostraciser l'enfant et la famille en posant le geste qui les bannira du monde normal. D'après Raffin, le même préjugé encourage les éducateurs à envisager l'intégration à la classe normale dans les écoles comme un moyen de traitement plutôt que comme l'objectif à atteindre par le moyen de la classe spécialisée. Pour elle, cette réserve morale bien intentionnée a pour effet réel d'empêcher la famille d'accéder aux services et ressources disponibles, la laissant encore une fois à elle-même et l'obligeant à improviser. Il n'est pas rare que l'autiste atterrisse dans un centre approprié à ses besoins près de vingt ans trop tard (ibid. : 26), vingt années où la famille erre de professionnel en professionnel et où l'enfant se fait prescrire des médicaments à tort et à travers (ibid. : 31).



esquisse les bases de ce que l'on pourrait être tenté de nommer une conception tragique. Au lieu d'un improbable western des bons contre les méchants alors que s'éclipse la vieille raison du monde, une tragédie grecque où le sens final de la violence échappe à des protagonistes qui se révèlent tour à tour victime et bourreau. Alors que la puissance causale des intentions conscientes de l'individu s'étirole, émerge une violence relative à des agencements culturels et institutionnels qui se font le terreau d'une causalité sans personnalité. De même, Raffin nous donne enfin l'occasion de soulever quelques doutes à l'endroit de la morale ordinaire et de ses évidences, si lourdes jusqu'ici : aveuglé par ses incessantes références à lui-même, l'humain normal, long à évaluer tout ce qui ne lui ressemble pas et prompt à le juger, apparaît être la pièce maîtresse d'un important tissu de violence. La clé de ce renversement? La victime, la violence qui se reflète dans sa souffrance plutôt que celle qui serait contenue dans les agissements d'un agresseur. Puisque l'on peut souffrir alors que personne ne le souhaite (une catastrophe naturelle qui nous prend un proche, un secret rival qui nous blesse par ses réussites), une violence dont le critère est la victime se prête aisément à une lecture non rationaliste.

*La victime, matériau de construction du bourreau.* L'intérêt d'un retour tragique sur la moralisation dramatique de la violence dépasse cependant le domaine de la critique. Il permet de restituer la part morale de la violence. Cette part morale se rend visible dans le rapport entre mimétisme des discours de victimisation des protagonistes de la violence et escalade de la violence. En effet, à se mettre en quête de la violence à travers l'expérience de la victime il devient vite apparent que les rôles de bourreau et de victime ne sont pas qu'interchangeables, mais qu'ils penchent vers l'identité, voire la fusion. Une fois qu'ils sont engagés dans une relation violente, un rapport mimétique, symétrique, tend à s'instituer entre bourreau et victime, tant en ce qui concerne les formes de comportement violent qu'en ce qui



a trait au discours moral qui les dédouble, les recouvre<sup>91</sup>. Le recouvrement moral, qui se présente dès lors comme un *élément constitutif de la violence*, prend la forme d'un effort de représentation de soi en victime, représentation qui devient par là la plus efficace des justifications de la violence, celle de la riposte juste. *La vengeance en tant que dynamique morale de la logique de la violence*. En admettant que la violence requiert justification pour celui-là même qui s'y livre et que cette justification consiste en une représentation de soi en victime, la violence rapproche concrètement les protagonistes qu'elle divise. Un rapprochement que le sujet doit à tout prix ne pas voir si la riposte doit être énergique; un rapprochement qui doit être compensé par un discours chargé de marquer la différence dans le domaine moral (d'un côté il y a violence, de l'autre il y a justice). Quelque part, tragédie et drame de la violence se superposent : une réalité profondément symétrique irrésistiblement niée en surface<sup>92</sup>.

Intéressées par ce qui parvient à faire un meurtrier de masse de l'humain ordinaire, Lina H. Kreidie et Kristen R. Monroe se penchent sur les récits de vie de cinq hommes qui admettent avoir participé à des massacres pendant la guerre civile libanaise (1975-1989), cinq hommes qui s'associent ouvertement à cinq groupes d'affiliation identitaire (sunnite, chiite, druze, maronite et palestinien) (2002 : 6). Ce faisant, les auteures, qui se situent quelque part entre phénoménologie de surface et structuro-rationalisme, parviennent à dégager les contours d'un éclatant travail symbolique de différenciation, de compensation, de déplacement; un travail d'autorisation morale à la violence. Un travail qui se révèle avant tout dans le fait que, par-delà les divisions identitaires, les répondants emploient tous le même langage (*same language*) pour expliquer leurs actions (ibid. : 31) :

<sup>91</sup> La symétrie des conceptions renvoie à la représentation de soi comme victime et de l'autre comme agresseur. La symétrie des moyens employés renvoie l'attitude identique des uns et des autres au moment où se produit la violence (insulte pour insulte, coup pour coup, dent pour dent, lion pour lion, etc.).

<sup>92</sup> Ce qui s'applique entre autres à la raison pénale qui, dans cette perspective, n'est qu'une forme particulièrement efficace de justification dramatique pour une violence que rien ne distingue *en substance* de la violence criminelle qu'elle réprime.

all fighters – regardless of their cause – perceived members of other sects as traitors, as animals, and things unworthy of life who therefore deserve to die in any way. Similarly, we detected an urge among the fighters to eradicate the ‘morally bankrupt other’, as they produce slums that threaten the economic welfare and development of the surrounding areas. (ibid. : 30)

Aucun des répondants ne s’attendait à la guerre au moment où elle s’est déclarée et tous menaient une vie banale au milieu des autres. Chacun considère avoir été contraint à la violence par la faute de « l’autre » (*each insisted they were pushed into action by « the other »*) (ibid. : 19). Personne n’a cru avoir le choix de devenir ou non meurtrier (*no one felt they had a choice*) et tous souhaitent ardemment que le conflit cesse au plus vite. Chacun craignait la destruction, blâmait « l’autre » pour son statut social et économique, soupçonnait un complot de grande ampleur, pensait agir en Libanais véritable (*true lebanese*) par opposition aux traîtres (*traitors*) des autres camps : « everyone felt himself a threatened potential victim » (ibid. : 25).

The fighters first see themselves either as subordinates and victims of an unjust distribution of power and resources or as members of a dominant group that must protect its existence against larger threatening populations, who might destroy the group’s existence. It is at the moment when a perpetrator feels a threat to his existence that he resorts to the use of force. Ironically, fighters on both sides of the conflict perceived themselves as victims and see their involvement in the fighting as a necessary way to prevent further victimization. (ibid. : 28)

C’est là l’effet moral de la violence, sa manière toute particulière d’assimiler les identités au moment précis où les meurtres viennent durcir quotidiennement les frontières entre les communautés. Comme l’affirment les auteures, on ne naît ni meurtrier, ni passant innocent, ni victime (*perpetrators, bystanders or victims*). Le cycle des représailles sur lequel ouvre la vengeance (*vicious cycle of retaliation*) est principe de métamorphose de la victime en bourreau (ibid. : 6). En agissant comme l’ennemi, on devient aussi haïssable que lui, aussi monstrueux. C’est pourquoi le discours de victime est crucial, car il vient cacher cette monstruosité, compenser un éventuel sentiment de culpabilité en le déplaçant sur l’autre, il vient créer de la différence par la morale.

Pour rendre la chose, les auteures élaborent le concept de « sécurité ontologique » (*ontological security*), à travers lequel elles émettent plus ou moins directement une hypothèse somme toute audacieuse : la première agression n'est pas celle du premier individu à faire couler le sang ou à y inciter, elle est un processus de représentation faite de la peur et de l'anticipation d'une menace contre ce qui apparaît le plus important au sujet – sa vie, celles de ses proches ou son affiliation à des groupes identitaires, par exemple. Pour dire les choses autrement, l'agresseur véritable renvoie à un vacillement identitaire inquiet plus qu'à une personne en particulier (ibid. : 32). En radicalisant à peine : il n'y a aucun premier agresseur, la première étincelle est identitaire, *la première agression est la constitution d'une identité hostile en forme de victime*. L'intérêt d'une affirmation aussi contre-intuitive ? Si la première étincelle est identitaire, la violence est une chose dynamique et réciproque bien avant de se déclarer aux yeux de tous<sup>93</sup>. On passe dès lors d'une image linéaire de la violence, à partir de laquelle il semble possible d'établir une chronologie avec un point de départ, à une image circulaire, où chaque repère chronologique se présente comme une suite.

Un article de Gérard Rémy offre l'occasion de se représenter la dynamique ascendante d'une telle relation violente, c'est-à-dire l'escalade. Il faut d'abord quelqu'un qui se sente lésé, à tort ou à raison. En conformité avec les travaux de René Girard, cette victimisation initiale est pour Rémy déjà mimétique, dans la mesure où elle apparaît dans le cadre d'une rivalité entourant l'objet d'un désir partagé vers lequel convergent les individus (voir partie 3, chapitre 1, pages 238-240). L'intensité de la violence ressentie peut être très faible : une insulte, une petite claque ou la paranoïa la plus pure suffisent amplement. Cette convergence produit

<sup>93</sup> Avec le recul, on peut voir la similitude entre ce discours et celui, rapporté plus haut, de Berger. Bien que ce dernier développe une perspective tout entière tournée vers l'agresseur (les enfants « extrêmement » violents), il cherche à combattre la difficulté à s'identifier à la fois à la victime et à l'agresseur, difficulté qu'il retrouve tant dans la population en général que dans les milieux universitaires, psychiatriques et politiques. Après avoir énuméré ce qui lui semble empêcher la double identification, il affirme : « Les deux identifications se “rejoignent” lorsqu'on constate que la plupart des enfants violents ont d'abord été victimes avant de devenir agresseur » (2001 : 222).



« l'escalade », qui procède « d'une violence que l'on cherche à maîtriser par une violence supérieure » (Rémy, 2003 : 47)<sup>94</sup>. C'est-à-dire que l'on répond par une insulte un peu plus piquante, une claque un peu plus forte, une insinuation qui semble donner sens à la paranoïa. Un effet d'aspiration mimétique qui n'est jamais aisément dépassé, sinon en faisant montre d'une force de volonté quasi christique – la volonté de celui qui préfère tendre l'autre joue plutôt que la vengeance. Puisque les Jésus, Gandhi et autres Dalaï-Lama ne courent pas les rues, la violence tend à s'intensifier et à perdurer alors que les adversaires se ressemblent de plus en plus en paroles et en actes. Un processus qui ne s'arrête qu'avec le triomphe, la découverte d'un ennemi commun ou d'un bouc émissaire (idem). Pour Rémy, c'est là le sens de l'opposition biblique entre Satan et le Christ : le premier étant tout entier violence qui ne débouche que sur elle-même et le deuxième tout entier amour qui ne tolère aucune violence (et qui triomphe précisément par la perfection éclatante de son innocence sans tache) (ibid. : 54).

*La violence et son double : le discours moral.* Comme je l'ai insinué plus haut, la victimisation ne suffit pas à cacher la violence de la riposte contre un agresseur, ne suffit pas à cacher la métamorphose. La démarcation dramatique ne se satisfait pas des apitoiements sur soi, elle exige aussi d'appuyer sur l'infériorité morale de l'autre – ce qui n'a rien d'aisé quand on s'engage sur la même voie que lui. Kreidie et Monroe soulignent quelques formes de discours qui précisent la décadence morale de l'ennemi (*the morally bankrupt other*). De façon générale il est question de « choses » (*things*), aussi nuisibles que sans importance, qui devraient mourir peu importe la manière. Ce type de discours abonde en métaphores, surtout celles de la vermine, des animaux et de l'hygiène corporelle (2002 : 30). Le bourreau du bourreau est un monstre. Et si la distance qui sépare le sujet humain du sujet

<sup>94</sup> De même chez Vignault : « En dernier lieu, l'ultime tyrannie de la guerre résiderait dans le fait que ceux qui résistent à une agression se trouvent contraints d'imiter, entraînés dans une logique infernale, voire de surpasser la brutalité de ceux qui agissent. » (2008 : 59)



monstrueux ni ne se voit ni ne s'entend, c'est qu'il faut la narrer<sup>95</sup>. Pourtant, je laisse ici Kreidie et Monroe pour me tourner vers des violences plus ordinaires, car je crains que le caractère extrême de la Guerre civile libanaise ne voile ce qui compte le plus.

Intéressé par la réciprocité et la symétrie de la violence intrafamiliale ordinaire, Patrick Jury décrit la surface de scènes de violence pleines d'amour et d'affection. Une ambivalence qui, par effet de contraste, permet de déceler plus facilement les efforts narratifs de dévaluation de l'autre. Un homme qui se venge à la maison des haines et frustrations développées au travail et qui se raconte à répétition l'histoire de la culpabilité de ses proches; des parents qui se détestent, mais qui sauvent leur couple en détournant leur hostilité contre leur fils, lui inventant des défauts ou dramatisant ceux qui sont réels de manière à pouvoir se plaindre de lui et le punir.

Il est étonnant de constater, d'un côté l'évidence de relations familiales violentes, la reconnaissance facile de peurs réciproques provoquées par des comportements agressifs, exercés depuis longtemps et de manière répétitive, et d'un autre côté l'aveuglement des acteurs de cette violence; chacun se considère plus comme la victime de l'autre, mais d'un autre qui, même s'il fait peur, s'il provoque souffrance et symptômes, n'est pas reconnu comme violent. *Comme s'il était trop douloureusement concevable d'être la victime, d'avoir peur de quelqu'un à qui on est attaché.* (Jury, 2003 : 277)

Dans une relation symétrique, comme chez nos cinq combattants libanais, la narration permet une riposte efficace dans la mesure où elle arrive à camoufler la part d'identité avec l'agresseur; dans une relation affective, au contraire, la narration préserve le lien affectif dans la mesure où elle arrive à dissimuler la violence<sup>96</sup>. Les

<sup>95</sup> Al-Rachid et Méténier proposent indirectement des pistes qui vont dans ce sens quand ils décèlent la construction d'un sujet irakien capable de reconnaître et d'affirmer sa propre violence à petite échelle tout en ne tissant pas de lien entre cette petite violence et celle qui, à grande échelle et plus diffuse, lui semble l'écraser de l'extérieur. Une capacité à disjoindre par la narration une situation générale insoutenable et les actions particulières qui y contribuent. C'est ainsi que les chercheurs relèvent la coexistence imaginaire paradoxale d'un passé idéalisé où on dormait sans fermer à clé et d'un présent où l'on valorise « l'ingéniosité » des voleurs et saboteurs (2007 : 132).

<sup>96</sup> C'est ainsi que Jury en vient à cartographier la violence intrafamiliale à partir d'un critère relationnel, alors qu'il distingue les relations symétriques et les relations complémentaires. Dans un cadre de symétrie, la violence tend à l'escalade à travers un cycle sans fin de ripostes; dans un cadre de complémentarité, la violence tend à devenir le véhicule, ou plutôt le signe qui marque et rappelle

cas de « relations violentes » qu'aborde Jury sont ainsi propices à un jeu où silence et compensation narrative se complètent : on tait certaines pensées et événements pour mieux les nier (disons la violence du père et la passive complicité des autres membres de la famille), et on en accentue d'autres par la parole pour mieux les mettre en valeur (disons les attentions du père). Et l'auteur va étonnamment loin dans cette direction. Il affirme notamment que les relations familiales violentes font l'objet d'un apprentissage « culturel » transgénérationnel (ibid. : 279). À chaque famille son art de combiner silence et compensation narrative pour faire face à la composante violente de sa réalité relationnelle, un art transmis de génération en génération<sup>97</sup>. Un art du mensonge qui ne parvient à durer *que parce* qu'il est accepté et assumé par les membres de la famille et son entourage; un art du mensonge dont la crédibilité repose sur la participation active de chacun. Pourtant, nous dit Jury, la réalité de la violence finit par venir à bout du mensonge « ordinaire » en l'érodant chaque jour davantage. La narration subvertit la réalité en la dédoublant de même que la réalité la subvertit en la contredisant. À force de devoir combattre l'expérience quotidienne des membres de la famille et les questions qui fusent ici et là à l'occasion des contacts avec le monde extérieur, le mensonge finit par s'essouffler, voire à générer du dégoût (ibid. : 277). C'est pourquoi, d'après l'auteur, le silence est plus efficace que la compensation narrative, ne serait-ce que parce qu'il n'exige ni inventivité ni intelligence.

---

un rapport de soumission. Et il y a aussi les cas où la relation est symétrique pour l'un et complémentaire pour l'autre – par exemple quand l'effort de pacification de A attise les feux de la rivalité chez B (2003 : 285). Ce qui importe à chaque fois, c'est la place qu'occupe la violence dans la texture même de la relation. Cela nous éloigne considérablement de la rationalité instrumentale de l'individu et nous rapproche dans la même mesure d'une logique où la violence s'explique par des rapports humains fondamentalement dynamiques. Ainsi peut-on envisager le cas anti-intuitif d'une victime qui déploie toutes les ressources de son intelligence pour protéger son agresseur contre le regard suspicieux de ses proches ou de la police.

<sup>97</sup> En fait, il va encore plus loin quand il affirme, sans trop développer, que les réseaux relationnels (par exemple des familles différentes dont les membres se côtoient) débouchent sur l'apprentissage des mensonges et des violences observées chez les autres. Fascinante hypothèse.

Paradoxalement, ceux qui cherchent de l'aide pour s'échapper d'une relation violente dont ils reconnaissent enfin l'existence ne s'extirpent d'un mensonge que pour mieux entrer dans un autre, cette fois avec la complicité du système de justice, des intervenants en milieu psychiatrique et du grand public. En effet, les expériences ambivalentes et complexes sont vite broyées par la raison pénale et sa disposition à lire partout un drame de violence. La réalité relationnelle de la violence familiale ne faisant pas bon ménage avec la possibilité d'une condamnation, on offre à la famille le récit d'un bourreau unique qu'on se propose de poursuivre en justice. Un récit qui protège ou ravive la vision morale que la famille a d'elle-même aux dépens d'un seul de ses membres. Pour Jury, la question n'est pas tant de douter de la responsabilité d'un père violent, par exemple, que de souligner une simplification qui a pour effet premier de déculpabiliser ceux sans qui la relation violente aurait été impossible – qu'ils y aient participé en tant que victime, vecteur de transmission culturelle, complice ou co-agresseur (ibid. : 282)<sup>98</sup>.

*Remarques conclusives : réalité morale de la violence et recherche d'une sortie*

Le drame (le bon contre le méchant, la pente fatale), la tendance à l'escalade moralisatrice (de la bonne violence à la violence injustifiable), la riposte de la victime, les efforts de compensation narrative; tout cela permet d'entrevoir l'importance décisive de la dimension morale de la violence. Dimension morale flottant au-dessus d'une insuffisance conceptuelle qui se laisse apercevoir autant à la surface de la violence elle-même qu'en plein cœur des efforts universitaires pour la saisir. Il serait dès lors tentant d'affirmer que le salut réside dans une position tragique, qui serait la seule à permettre un discours sur la violence qui ne se laisse pas entraîner par l'insidieuse dynamique morale de son objet. On pourrait même se mettre à espérer la voir s'interposer entre les frères ennemis et leur proposer une

<sup>98</sup> Le texte de Tanner laisse entendre que les victimes de violences de masses sont les moins susceptibles d'être satisfaites par l'approche pénale. L'UNDP, en 2005, soulignait comme la plus grande proportion des victimes est intéressée par la vérité sur le déroulement des événements, qu'elle exige avant tout l'élaboration de « récits communs » pour « apporter les explications tant demandées encore par tous les groupes impliqués dans les événements » (Tanner, 2007 : 253)



voie de sortie de la violence. C'est pourquoi l'ultime devoir de cette revue de la littérature consiste à éviter ce raccourci.

L'hypocrisie par laquelle on prétend socialiser un enfant autiste par insertion dans une classe normale [...] n'est que le énième prétexte trouvé par des enseignants ignorants et négligents pour éviter d'avoir à s'informer et à étudier les problèmes spécifiques de l'autisme. (Raffin, 2001 : 32)

De tous les textes abordés jusqu'ici, celui de Raffin sur le complexe de violence qui entoure l'enfant autiste est celui qui se rapproche le plus d'une conception tragique. C'est pourquoi il est significatif d'en souligner l'aspect venimeux. L'auteure œuvrant elle-même dans le milieu sanitaire, la question du « refus du diagnostic précoce par les professionnels » se révèle pour elle particulièrement sensible au point de la faire glisser vers un discours dénonciateur. Si Raffin démontre sa capacité à se saisir des violences dépourvues d'intention, si elle parvient à un discours plein de compassion et de compréhension pour les pires comportements des parents à l'endroit de leur enfant autiste (et vice versa), l'hostilité dramatique qu'elle entretient à l'égard de ses pairs est frappante. La violence des institutions sanitaires est le produit d'un « refus » qui dérive d'un « manque de professionnalisme » qui prend principalement deux formes : l'entêtement à user d'« instruments diagnostiques préhistoriques, absolument inadéquats » et l'omniprésence d'un langage aux « formulations subjectives incompréhensibles à la majorité des professionnels » (ibid. : 24). Ses pairs sont des « pseudo-professionnels », superficiels et arrogants qui font du mal à « des parents effrayés et désarmés » (ibid. : 25). Ce qui est particulièrement vrai dans le cas de la psychanalyse et des « gourous » qui en sont issus (ibid. : 26). En s'en prenant à la responsabilité des intervenants, elle se montre rationaliste; en appelant à l'évidence de la validité d'outils standardisés (en particulier le DSM-IV) pour encadrer la pratique, elle se montre structuraliste (ibid. : 24). Il ne manque plus que l'usage du langage de la raison pénale pour compléter le tableau, un pas qui est franchi lorsqu'elle juge ses pairs « coupables » (ibid. : 25). Un scandale dramatique au beau milieu d'une



conception tragique, il n'en faut pas plus pour ramener l'auteure dans le giron de la logique que sa cartographie battait en brèche.

Ces considérations nous ramènent vers le lieu commun par excellence de l'approche anthropologique (du moins dans sa version pessimiste) : le scepticisme en ce qui concerne la possibilité de sortir de la violence par la raison. C'est ainsi que Vignault rapporte le propos de Freud selon lequel la « dictature de la raison sur la vie pulsionnelle », cet élément nécessaire pour que la civilisation triomphe définitivement de la violence, n'est au mieux accessible qu'à un petit nombre d'individus isolés (2008 : 65). Une approche qui souligne à grands traits, avec le zèle empreint de sérieux-noir dramatique qui la caractérise, toute l'énergie dépensée par chacun pour se cacher sa propre violence (négation, compensation, déresponsabilisation, recherche de boucs émissaires, etc.) (voir entre autres Moscovitz, 2007 : 125). L'exemple de Raffin illustre comment la position tragique peut facilement devenir un pareil effort de camouflage, comment il est facile de revenir à un discours moralisateur complaisant – un effort qui se distingue peut-être surtout par son raffinement. S'il faut retenir quelque chose de ce chapitre, c'est que le complexe moral de la violence n'est pas qu'une question de positionnement théorique, et qu'il ne saurait par conséquent être expulsé comme un monstre sans nous ramener vers lui du même coup. La violence est une réalité morale.

## Conclusion de la première partie

### *Synthèse et renaissance de la problématique*

Le structuro-rationalisme mise sur le quadrillage systématique du social, il s'intègre bien à une volonté formelle comme la mienne (souci de l'analyse schématique); l'approche anthropologique offre une voie particulièrement riche de problématisation des thèmes moraux majeurs qui noyautent la violence (quasi théorie de la culture); la phénoménologie de surface est marquée par l'hygiène de sa méthode (naïveté de la recherche en surface). Ma dette envers les trois grandes approches de la violence est substantielle et elle s'accroîtra à l'occasion des élaborations qui viennent – car la première m'exhorte à examiner le lien entre la raison et la violence, la deuxième m'enseigne à chercher la violence en plein cœur de la morale humaine, et la troisième s'impose comme l'étalon critique qui fait voir les limites des deux autres approches. Pour le moment cependant, il importe de faire saillir l'espace de recherche qu'elles contribuent à délimiter. Parti d'un vocable « violence » qui recouvre un espace de sens aux frontières singulièrement indéterminées et mouvantes, j'ai maintenant en main deux séries d'affirmations sur lesquelles je m'appuierai pour élaborer un *discours théorique élémentaire sur la violence en tant que réalité morale*, le sens et le but de cette thèse. La première série concerne la multiplicité (logique) de la violence et la deuxième, sa réalité morale, les deux points focaux qui organisent toute la thèse.

*La multiplicité constitutive de la violence : espace, médiation, temps, intensité.* Dans le chapitre 1, j'ai montré la multiplicité des usages et des définitions de la violence en soulignant la fragilité des points de convergence rencontrés. Formes nombreuses et contenu conceptuel lacunaire, voilà ce qui se dégage d'abord d'une revue de la littérature récente sur le thème de la violence en sciences sociales. « Multiplicité » est ainsi le terme qui représente proprement le problème de méthode fondamental que je dois affronter, le passage logique obligé de mon entreprise conceptuelle. Pour rendre cette pluralité rapidement et simplement, je propose de distinguer quatre

volets : (1) le terme « violence » s'applique à des individus (un agresseur) comme à des collectivités (un État); (2) il peut désigner des phénomènes physiques (des blessures infligées sur le corps) et symboliques (une humiliation); (3) il désigne des phénomènes de durées courtes (une bagarre au sortir d'un bar) et longues (l'exclusion aristocratique ou religieuse); (4) il englobe des intensités apparemment sans commune mesure (un enfant frustré par la sévérité de ses parents et les Guerres mondiales). La prochaine phase de mon travail consiste par conséquent à construire le terrain de rencontre de ces multiplicités.

Ceci dit, la revue de la littérature a permis de dégager un certain consensus concernant la mixtiture structuro-rationaliste et sa perspective instrumentale sur la violence. L'élément rationaliste s'est révélé suffisamment fort pour que je le retrouve jusque dans les articles qui affirment explicitement le combattre. L'élément structuraliste, plus fluctuant, a montré son importance en tant qu'incontournable critère de la rationalité – ce n'est que dans la structure X (qu'il s'agisse d'un système, de circonstances, d'un cadre, d'un milieu, d'une situation) que le comportement violent Y peut être dit ou non rationnel. En plein cœur de la mer de multiplicité qu'est la violence, cette convergence tenait du mystère, d'autant plus qu'elle ne fait pas directement l'objet d'une défense théorique ou méthodologique et qu'elle ne présente pas d'argument triomphant sur le plan de la conceptualisation de la violence.

*La réalité morale de la violence.* L'explication de cette position privilégiée doit être cherchée du côté de la place réservée à la violence dans la conception moderne de la justice, et donc du côté de la morale. Au moins depuis les philosophes du droit naturel jusqu'à la démocratie libérale contemporaine, cette conception est marquée du sceau de la continuité, continuité que j'ai envisagée sous le vocable de « raison pénale ». Au chapitre 2, j'ai cherché à faire ressortir l'empreinte laissée par la raison pénale sur les sciences sociales et, au chapitre 3, j'ai tenté de préciser ses

conséquences morales. J'ai alors défendu l'idée que cette empreinte est profonde et que son influence tend à l'oblitération de la réflexion conceptuelle au profit d'une thématique morale omniprésente que l'on peut se représenter sous la forme d'une série de glissements. Glissement du domaine juridique vers les domaines des autres sciences sociales, glissement du conceptuel vers le moral, du moral vers la dramatisation et de la dramatisation vers l'escalade moralisatrice. Mon attention s'est surtout portée vers les thèmes de la dramatisation et de la moralisation. Dramatisation au sens double d'opposition binaire fixe (agresseur/victime) et de mise en scène avec un punch (pente fatale). Escalade moralisatrice au sens d'une fuite vers la vertu dans la recherche de la détermination du caractère juste ou injuste de la violence. En fin de compte, il apparaît avec éclat que la violence se qualifie moins conceptuellement que moralement, les auteurs s'inquiétant plus de la justice de la violence que de la violence elle-même, plus de trier les bons et les méchants que de savoir de quoi on parle – en quoi ils imitent les protagonistes de la violence. Le chapitre 1 montre une idée de violence qu'on approche par sa périphérie instrumentale, le chapitre 3 montre une idée de violence qu'on approche par sa périphérie morale.

C'est là qu'interviennent les auteurs qui ont pris la question à l'envers. En s'intéressant à l'expérience violente de la victime plutôt qu'aux intentions de l'agresseur, on tombe sur des élaborations plutôt tragiques que dramatiques, largement incompatibles avec la raison pénale. Je parle de tragédie d'abord parce que les auteurs en question dessinent des violences non intentionnelles (quand elles sont individuelles) et impersonnelles (quand elles sont collectives). Mais la tragédie se laisse également entrevoir quand on envisage la manière qu'a la violence de rapprocher, voire de dissoudre, les identités de victime et d'agresseur. Cette conception tragique relance la question morale : si la violence dont on est victime constitue la meilleure justification qui soit pour devenir soi-même violent, un certain aveuglement sur soi est rendu nécessaire, ne serait-ce que pour conserver l'énergie



de la justification. C'est pourquoi il semble que le mensonge (petit ou grand, conscient ou non) intervienne régulièrement de manière à empêcher que le sujet ne se découvre monstrueux. Alors que cette logique et l'escalade qu'elle favorise travaillent à rapprocher toujours davantage ceux qui sont liés par la violence, les représentations morales et les efforts narratifs mis en œuvre pour les orienter deviennent l'enjeu clé. S'ouvre dès lors un univers de justification en plein cœur de la violence, un lieu où s'accomplit un travail discursif et symbolique de *production de distance morale*.

\*\*\*

En superposant les élaborations sur la multiplicité logique et sur le moralisme on obtient une perspective sur la violence *entièrement* logée dans la morale, une perspective qui nous autorise dorénavant à envisager la violence dans les termes d'une philosophie morale. La formulation de cette piste de recherche appelle par conséquent l'évolution de la problématique, qui doit maintenant se défaire de ses allures « nominalistes » pour refléter la volonté d'arriver à produire une représentation intelligible de cette réalité morale multiforme qu'est la violence. Cette revue de la littérature récente sur la violence en sciences sociales nous laisse en quelque sorte avec l'image d'une violence à l'anatomie incertaine, munie qu'elle est d'un corps qui n'est ni tout à fait abstrait ni tout à fait concret – car le domaine de la morale, comme celui de la politique, est ainsi fait<sup>99</sup>. Afin d'arriver ne serait-ce qu'à décrire ce corps, il va me falloir parvenir à transgresser ou à annuler la « frontière » séparant cette part concrète et cette part abstraite de la violence.

Le moment est venu de s'atteler à un travail de recherche théorique *élémentaire* sur la violence en tant que réalité morale. Par élémentaire, je veux dire pas à pas, en

---

<sup>99</sup> La parenté de la morale et de la politique sur ce point a été abordée dans l'énoncé de méthode, aux pages 18-20.

tendant de régler d'abord ce qui est le plus simple afin d'arriver à tisser du complexe par la suite, de manière à équilibrer particularités et généralités. Dépourvue d'éléments conceptuels clairement discernés et distingués, mon entreprise cartographique et synthétique serait vouée à l'échec. Cette recherche s'enracine nécessairement avant tout dans l'affrontement du problème de la multiplicité de la violence de manière à tisser une toile conceptuelle capable de la soutenir (*Deuxième partie*). Je procéderai alors en puisant hypothèses et éléments de méthode du côté de l'ontologie de la puissance, de la pensée de la multiplicité (le perspectivisme) et de la morale de la probité telles que je les trouve chez Nietzsche et ses successeurs. Je poursuivrai par un effort de délimitation des strates de l'hostilité humaine de manière à mettre de l'ordre dans ces carrefours thématiques qui sont apparus au cours de cette première partie et qui renvoient à la réalité morale de la violence (*Troisième partie*). Ce n'est qu'ensuite que je pourrai revenir sur la phénoménalité de la violence et sur les éventuelles possibilités d'en sortir (*Quatrième partie*).



**Deuxième partie :**  
**La constitution de l'identité hostile**  
**(De la « non-chose » qu'est la violence**  
**à la géométrie du sujet hostile)**





Quelques apparences qui ressortent de ce qui a été dit jusqu'ici. Je ne peux pas aller de l'avant, je dois reculer, aller de l'avant en arrière : S'il y a des violences qui n'ont d'existence qu'à travers l'expérience d'une victime, qu'à travers une intimité violée, c'est qu'il faut les penser sans référence à un agresseur. S'il y a des violences sans intention consciente, c'est qu'il faut développer un concept qui puisse en faire l'économie. Si les formes de violence sont susceptibles d'être innombrables, c'est qu'il faut pouvoir faire abstraction d'elles. Si la réalité morale de la violence agit comme un brouillard omniprésent, c'est qu'il faut s'engager sur le terrain glissant de la réflexion morale sans s'y engouffrer (oh! vœu pieux quand tu nous tiens). Faillir sur l'un ou l'autre de ces points, c'est rendre la description de la violence inaccessible. Des décisions s'imposent.

Une première décision, déchosifier la violence. Et si la violence n'était tout simplement pas une chose, mais la représentation ou l'expression d'une chose qui l'engloberait en la dépassant, une chose dont elle serait une modalité? Il n'est en effet plus du tout certain que, *dans les affaires humaines*, la violence puisse être considérée en propre comme un phénomène observable – bien que sa multiplicité et son caractère à chaque fois moral puissent prétendre à ce statut<sup>100</sup>. Elle est davantage

---

<sup>100</sup> Le sens des termes « chose » et « phénomène » ne va pas de soi. (a) L'introduction de *Qu'est-ce qu'une chose?* de Martin Heidegger, où le penseur se demande comment poser adéquatement la question, se termine en ouvrant sur deux perspectives dont la première est susceptible de nous donner quelque indication. La chose renvoie d'abord à un espace-temps et à « un mode de rencontre » du « ceci ». Elle est « support de propriétés », forme « générale et vide » qui produit de l'« un » à partir d'une « pluralité » (1971 [1935-1936]) : 62). À mon sens, la chose n'est pas *la* « chose en soi » de Kant (1781), elle exprime un découpage superficiel de l'Être tel qu'il se rencontre dans l'expérience d'un sujet. Elle peut être autant un concept ou une image qu'un objet matériel, son seul critère est de se représenter sous une forme « une » – c'est-à-dire d'apparaître directement appréhendable et découpée du reste de l'Être. (b) L'idée que je me fais du phénomène est du même ordre : il correspond à la part « empirique » de l'expérience de l'esprit humain, il désigne la surface de contact de l'esprit et du monde. Il est utile de préciser à cet égard que je n'entends pas par là une notion d'objectivité empirique, pas plus que je ne retiens l'opposition kantienne noumène/phénomène : le phénomène tient sur lui-même et ne cache aucun arrière-monde théorique. (c) Ce que je suggère en affirmant que la violence puisse ne pas être une chose ou un phénomène, c'est l'idée selon laquelle le terme violence puisse ne renvoyer à aucune expérience de l'esprit en particulier, qu'il ne renvoie à rien, qu'il n'ait pas de forme propre. Ce que l'esprit rencontre empiriquement, c'est une multiplicité et une réalité morale. En attendant la détermination d'un concept d'hostilité, émettre l'hypothèse

sens moral que phénomène unifié et, en tant que tel, elle ne peut pas exister sans s'accrocher à une expérience subjective, sans venir donner un relief ou une texture à une subjectivité. Délignée de l'expérience morale d'un sujet quelconque, en effet, la violence ne peut qu'être privée de sa substance humaine, privée de ce qui la rattache à l'humanité. Appartenant à une espèce de réalité irrémédiablement différente de celle de la roche, elle ne saurait apparaître entièrement dès qu'un coup de poing est donné ou dès qu'un raz-de-marée déferle sur la côte. Définir la violence en se plaçant systématiquement du point de vue de celui qui la subit, comme j'ai pu le laisser entendre plus haut, ne mène pas à affirmer que la violence est avant tout symbolique, mais à reposer la question de la violence comme chose en soi ou comme objet à part entière. Voilà en effet un objet dont l'existence, à l'instar du désir, du malheur ou de l'amitié, dépend radicalement d'une subjectivité.

Si la violence ne se présente ni comme un principe, ni comme une origine, mais plutôt comme le sens instable et changeant de quelque chose d'autre, c'est qu'elle relève de l'*effet* (Deleuze, 1969 : 87 et 90). Non dans la perspective d'un rapport hypothético-déductif de cause à effet, mais dans celle d'une *efficacité* expressive. Comme telle, elle est rebond, doublure, et doit donc être approchée indirectement, par le truchement de la chose morale dont elle est l'expression multiple, de ce qui l'unifie en tant que prédicat sans réalité indépendante. En saisissant la violence sous la forme d'une représentation, d'un sens ou encore de l'expression d'un imaginaire<sup>101</sup>, la violence devient un concept secondaire, la modalité de quelque

---

selon laquelle la violence n'est ni une chose ni un phénomène, c'est la suspendre provisoirement au-dessus du néant.

<sup>101</sup> Le terme « imaginaire » ne fait pas l'objet d'un consensus universitaire précis. De manière générale, et ce depuis *Critique de la faculté de juger* de Kant (1790), il est utilisé en philosophie et en science politique pour étudier le rôle social et politique des représentations. On l'utilise par exemple en phénoménologie, dans les études sur l'interprétation et la médiation culturelle, et en psychanalyse. Vanessa Molina a déjà œuvré à rendre compte de son utilisation dans *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau* (2007). Il est également permis de considérer la théorie des trois mondes de Habermas, comme une théorie de l'imaginaire (Habermas, 1987).

chose d'autre, une effectuation, un point sur la trajectoire d'une subjectivité dont la texture morale est hostile. Je suis résolu à me consacrer à cette piste de recherche<sup>102</sup>.

Si en aval la violence se montre hétérogène, capable qu'elle est de prendre la forme d'un grand nombre de phénomènes très différents, peut-être que de remonter le fil de la morale nous permettra de discerner en amont un ensemble de possibles intelligibles et distincts. Pour y arriver, il est cependant nécessaire de déplacer la problématique de la thèse, déplacer notre regard du prédicat vers la chose à laquelle il s'accroche, dont il est le masque changeant. Cette chose se nomme hostilité, où plutôt *je m'approprie le vocable « hostilité » de manière à construire sur lui une théorie d'interprétation descriptive et formelle de la violence en tant que réalité morale*, propre à rendre compte de celle-ci et à recevoir ses paradoxes. Pour anticiper sur ce qui n'est pas encore adéquatement soutenu, l'idée générale qui sous-tend ce déplacement de problématique est que la violence prend une infinité de formes, qu'elle est multiple, parce qu'elle est en fait déterminée *entièrement* par autre chose, soit le processus moral par lequel les « identités » humaines en viennent à l'hostilité. L'identité d'un sujet hostile comme chose, embryon ou souche morale de la violence; la violence comme modalité, apparence expressive ou effet expressif de l'hostilité. L'hostilité en tant que réalité morale de la violence et la violence en tant que manière d'exister de l'hostilité. Il me semble utile d'appuyer tout de suite sur deux facettes importantes de cette idée générale.

---

<sup>102</sup> Je me dois d'insister, le terme « effet » n'est pas employé dans le sens d'une logique causale où l'hostilité produirait la violence, mais au sens expressif où l'hostilité devient violence en changeant sa manière d'apparaître à la surface du social. Suivant cette formule, en tant qu'elle est modalité de l'hostilité, la violence est aussi la manière par excellence qu'a l'hostilité d'être efficace. Il convient d'y voir un détournement conceptuel opéré par Deleuze, une transplantation censée redonner la vie à un concept usé. J'aurai l'occasion d'y revenir au chapitre 4.



- (1) Dans la mesure où cette manière d'exister équivaut à chaque fois à donner à l'hostilité une forme perceptible à la surface du social (par le truchement d'un discours ou d'un geste, par exemple), la violence se présente comme la superficie d'un être. C'est pourquoi on peut s'attendre à ce qu'elle réponde à une logique de surface<sup>103</sup>, c'est-à-dire une logique renvoyant à un jeu politique d'apparences ou plutôt à un jeu d'agencement d'images socialement efficaces. Que la violence se présente comme l'expression superficielle d'une réalité morale embrouillée par l'intrication complexe des apparences sociales et politiques ne rend que plus nécessaire d'en faire la description cartographique.
- (2) Cette entreprise géométrique de description cartographique en forme d'appropriation conceptuelle du vocable « hostilité » nous interdit par ailleurs de voir un lien causal nécessaire entre intention hostile d'un agresseur et violence. En d'autres termes, il importe de garder à l'esprit l'idée d'une hostilité qui n'est ni nécessairement ni la plupart du temps intentionnelle ou consciente. Une formule qui paraîtra peut-être contre-intuitive au premier coup d'œil, mais qui se révélera cruciale.

Deuxième décision, fixation du cadre théorique. Il n'est pas en mon pouvoir de mener la recherche dans toutes les directions en même temps, et il serait bien imprudent de me lancer sans chercher à avoir une certaine prise sur la perspective théorique que je devrai fatalement développer – perspective qui doit impérativement conjuguer conceptions théoriques générales et spécificités de l'objet violence. Les développements de la partie précédente donnent de précieuses et nombreuses indications en ce qui concerne ces dernières (au premier chef les problèmes de multiplicité et de moralisation), mais la diversité des points de vue abordés, tolérable à l'occasion d'une revue de la littérature, doit ici faire place à une prise de position résolue.

Suivant Diogène Laërce<sup>104</sup>, une école de pensée renvoie à un discours « qui suit ou semble suivre une certaine manière de penser en respectant les apparences » (Laërce,

<sup>103</sup> J'emprunte cette idée de « logique de surface » à Deleuze (voir entre autres 1969 : 14). J'aurai l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises.

<sup>104</sup> Au tournant du XXe siècle, des auteurs phares tels que Durkheim (dans *Les règles de la méthode sociologique*, 1894), Freud (dans *Introduction à la psychanalyse*, 1917) et Weber (dans *La science*,

1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 77). On peut différencier les écoles les unes des autres selon qu'elles sont plus ou moins dogmatiques (tendre à la définition de l'être) ou éphectiques (tendre à la suspension du jugement) et par la manière qu'elles ont d'envisager les trois grands domaines de la connaissance, soit, pour reprendre ses termes, la physique (ontologie), la dialectique (épistémologie) et la morale (politique et éthique) (ibid. : 75).

Transdisciplinarité, surface de multiplicité, des racines qui plongent profondément dans la morale, telle est la violence, telle devrait être également l'école de pensée dont j'emprunterai les apparences dans la manière de procéder. Cette résonance je la trouve dans la philosophie de Nietzsche et dans l'insistante tradition de critique de la raison qui lui a succédé – aussi directement, comme chez Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida et Barthes qu'indirectement, comme chez Freud, Artaud, Arendt, Girard et même Habermas<sup>105</sup>. Ontologie de la puissance (qui s'oppose entre autres à la philosophie de la conscience), épistémologie perspectiviste (qui s'inscrit dans le cadre d'une critique radicale de la méthode rationaliste) et morale de la probité (qui s'attaque à la morale utilitariste et examine impitoyablement les prétentions à l'honnêteté) sont les grands domaines de la pensée de Nietzsche, selon moi tous considérablement approfondis et clarifiés par des auteurs tels Deleuze et Foucault.

---

*profession et vocation*, 1917) ont affiché un certain optimisme quant à la perspective d'un « progrès » dans les sciences sociales, notamment dans la mesure où leurs percées méthodologiques respectives ont contribué à la fondation des disciplines sociologique et psychologique contemporaines. Au point où l'espoir de réussir à obtenir des résultats de recherche aussi convaincants que ceux des sciences pures semble parfois les avoir obsédés, eux et nombre de leurs successeurs. Cent ans plus tard, je pense que cet espoir s'est avéré vain et je m'en dissocie complètement. Je ne vois pas de progrès en sciences sociales ou en philosophie, je vois des arguments, des pensées, des réflexions, qui échappent complètement à une logique de dépassement linéaire. Rien ne me paraît plus farfelu que de dire dépassés Platon, Diogène Laërce, La Rochefoucauld ou Kant; rien ne me semble plus arbitraire que de lever le nez devant la puissance spéculative de la littérature d'Homère, Dante, Voltaire, Tolstoï ou Joyce. C'est pourquoi je ne me gênerai pas pour appuyer une idée sur un auteur, quel qu'il soit, tant et aussi longtemps qu'il parvient à me convaincre.

<sup>105</sup> Même si, à ma connaissance, ils n'y font pas explicitement référence, l'influence de Nietzsche et de Heidegger sur l'École de Francfort et Habermas me semble en effet très prononcée. Non que la critique de la raison soit le privilège de Nietzsche, loin de là, mais l'effort de dépassement des dialectiques hégélienne et marxienne qui caractérise la lignée francfortoise ne saurait être exclusivement attribuable à la tradition kantienne.

École de pensée transdisciplinaire qui fait de la multiplicité l'un de ses points focaux, j'y trouve une ligne théorique transversale qui mime la violence dans ce qu'elle a de tentaculaire tout en m'offrant les moyens de proposer des synthèses rigoureuses et systématiques.

Reprenons l'énoncé de l'ordre de mon discours en tenant compte de ces deux décisions. Mon propos se présente donc comme une étude thématique et un essai théorique portant sur la question de l'hostilité, c'est-à-dire la réalité morale qui compte la violence parmi ses modalités. Dans le cadre de cette étude et de cet essai, *je renvoie la logique de la violence à la logique de l'hostilité de manière à m'engager sur la voie de la réarticulation géométrique des matériaux épars qui se rapportent aux paradoxes de la violence.* Une réarticulation dont la clé est la construction d'un concept d'hostilité adapté. Délimiter et décrire conceptuellement l'intrication de l'hostilité et de la violence, questionner ce qui fait de la violence un objet politique fondamental et central, conceptualiser pourquoi et comment se constitue l'hostilité, conceptualiser pourquoi et comment l'hostilité trouve parfois une expression violente et parfois non, évaluer les voies de sortie de la violence; tel se présente dorénavant l'horizon de cette thèse. Pour reformuler le tout en une série linéaire de questions, je me demande comment passe-t-on de l'identité (ou de l'indifférence) à l'hostilité? de l'hostilité à la violence? de la violence à plus de violence? et de la violence à la paix (ou à l'indifférence)? Un alignement de questions rendu possible en envisageant la violence comme une modalité expressive de l'hostilité et en raisonnant à partir d'une pensée de la multiplicité.

Pour l'heure, tournons notre regard vers la constitution du sujet de l'hostilité en l'examinant principalement sous les angles ontologique et épistémologique. Je discuterai ici des pluralités attachées à la violence (espace, médiation, temps, intensité) en ayant peu d'égards pour celle-ci. Au stade actuel, l'objet « violence » est laissé en suspens, il est flou et indistinct comme un mur sur lequel on collerait le

nez. En remettant ses fondements conceptuels en question je veux prendre les pas de recul qui me permettront plus tard de lui revenir mieux outillé pour l'analyse. Ce faisant, je serai mené à formuler certaines considérations complexes, mais celles-ci permettent un approfondissement significatif.





## Chapitre 1

### *Individu et collectivité*

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens; il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. [...] On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. [...] Là il est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mises au jour, il les méconnaît, ou il ne peut se résoudre à les avouer. [...] Rien n'est si intime et si fort que ses attachements, qu'il essaye de rompre inutilement à la vue des malheurs extrêmes qui le menacent. [...] Il est tous les contraires : il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux. [...] Il est inconstant, et outre les changements qui viennent des causes étrangères, il y en a une infinité qui naissent de lui, et de son propre fonds; il est inconstant d'inconstance, de légèreté, d'amour, de nouveautés, de lassitude et de dégoût; il est capricieux, et on le voit quelquefois travailler avec le dernier empressement, et avec des travaux incroyables, à obtenir des choses qui ne lui sont point avantageuses, et qui même lui sont nuisibles, mais qu'il poursuit parce qu'il le veut. [...] Enfin il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. [...] [E]t lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation; la mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées, et de ses éternels mouvements. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime supprimée 1)

L'indivisibilité de l'individu, soutenue entre autres par la philosophie de la conscience depuis le *Discours de la méthode* de Descartes (1637), tout comme l'existence objective des collectivités, ce que les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel (1821) laissent entendre, ne font pas l'objet d'un consensus en sciences sociales. Pour dépasser la dichotomie individu/collectivité<sup>106</sup>, beaucoup d'efforts ont été mis en œuvre. Les tentatives les plus fertiles sont venues de l'ambition de trouver une alternative à l'individu-sujet pensant ou conscient, ambition qu'on retrouve fréquemment dans la littérature universitaire au moins depuis Nietzsche. La philosophie de la conscience, perspective philosophique fort séduisante, fait

---

<sup>106</sup> Dichotomie à laquelle j'ai déjà consacré une partie de mon mémoire de maîtrise, intitulé *La mort en perspectives : crise de la logique en théorie des relations internationales et analyse de la Guerre de six jours* (2004).

généralement de l'individu l'atome de l'existence, elle situe son lieu dans la conscience (érigée en seule chose dont la réalité soit absolument certaine) et lui attribue le pouvoir moral et instrumental du libre arbitre. À mon sens, malgré les montagnes d'arguments de Heidegger, son *Dasein* ne s'écarte pas totalement de cette voie (1924)<sup>107</sup>.

Au premier coup d'œil, l'une des alternatives principalement retenues de nos jours est venue de la philosophie analytique, notamment à travers la plume de Herbert Mead (1934). Ses réflexions soutiennent la thèse du caractère social de la perception, une idée qui a servi de base pour les travaux d'auteurs très éloignés les uns des autres. Le plus éminent exemple est peut-être Jürgen Habermas, qui dans sa charge contre la raison instrumentale mobilise entre autres la notion de « mimésis » développée par Mead (Habermas, 1987b : 7-51). La mimésis implique que les individus se donnent entre eux des identités-rôles, constitutives de leur Ego et pénétrées par les attentes d'Alter, à l'image d'un jeu de miroir où valeurs et comportements seraient en circulation. Habermas se sert de cette notion pour construire son concept d'intersubjectivité. Malgré le grand intérêt de ce dernier, qui implique de modifier voire d'abolir le sujet pensant en lui ajoutant une dimension relationnelle prépondérante, si on se place du point de vue des questions soulevées dans la première partie Habermas laisse en plan un aspect dont nous ne pouvons faire l'économie. Même s'il explore le lien conceptuel entre l'individualité et la collectivité, il referme toujours l'analyse à l'intérieur d'un théâtre étatique ou au plus à l'intérieur du théâtre de la Modernité telle qu'elle existe en Occident. Je me demande alors quelle portée peut avoir la *Théorie de l'agir communicationnel* si on la coupe du cadre politique et culturel de la démocratie libérale. Il y a des

---

<sup>107</sup> La philosophie de ce penseur est pertinente pour discuter le problème de l'individualité et de la collectivité, mais elle ne me permet pas de le régler assez nettement. Malgré qu'elle attaque de front les apories du « sujet pensant », la réflexion sur le *Dasein* demeure ancrée dans une perspective où le point de départ est la perception et l'interprétation individuelle. C'est pourquoi l'esprit cartésien m'apparaît partiellement maintenu chez Heidegger – ce qui me semble le plus net à l'occasion des considérations sur « l'authenticité » et « la mort ».

phénomènes violents qui dépassent ces « niveaux d'analyse »<sup>108</sup> et qui débordent donc du spectre de sa pensée.

C'est pourquoi les travaux d'Alexander Wendt ont attiré mon attention. Celui-ci use de Mead dans le but d'asseoir un concept d'identité collective de grande ampleur par-delà les frontières des États et par-delà les frontières culturelles floues de l'Occident (Wendt, 1999 : 106). En voulant régler le débat qui oppose internalistes (situant les causes du comportement dans la psychologie des individus) et externalistes (situant les causes du comportement dans l'ordre matériel et/ou dans les facteurs sociaux extérieurs aux individus), il développe une notion des cultures en tant que structures homéostatiques de tailles variables dont la dynamique est décrite en termes d'identités-rôles construites dans la réciprocité (ibid. : 187). La culture devient alors une structure qui pénètre les individus, modelant jusqu'à leur personnalité, ordonnant et synchronisant les valeurs et les comportements. Mais cette structure est constituée par les interactions entre les individus, elle se renouvelle donc lentement de l'intérieur, son effet d'inertie succombant aux événements, aux apprentissages relationnels, aux actes originaux, etc. (ibid. : 188).

---

<sup>108</sup> L'idée de concevoir les choses humaines à partir de niveaux d'analyse distincts dont on cherche à comprendre les mises en relation qui leur sont propres, n'est ni nouvelle ni originale. C'est ce que fait Platon dans *La République*, quand il élabore l'analogie entre l'âme individuelle et l'organisation de la cité; c'est ce que renferme l'idée d'isomorphisme que développe Foucault dans *Histoire de la sexualité II et III*, alors que s'emboîtent la capacité de maîtrise de soi de l'individu, de l'*Oikos* (le ménage, la maison) et de la cité (1984a : 279; 1984b : 45, 120-123); c'est ce que s'appliquent à concevoir la théorie des relations internationales au moins depuis Kenneth N. Waltz (1979) en distinguant les dynamiques locales, institutionnelles, internationales et virtuelles (Tanner, 2007 : 241). L'essentiel, à chaque fois est de parvenir à lier des considérations sur l'individu (par exemple sa psychologie) à des considérations sur ce qui le dépasse (par exemple son groupe familial) en tenant compte du fait de la nécessaire interpénétration que cela implique (l'individu n'étant jamais nulle part, et ce qui le dépasse n'étant rien sans les individus qui le composent). Le thème des « niveaux d'analyse » des objets sociaux, esquissé au chapitre 1 de la première partie, est fort développé dans le champ des études internationales. Traditionnellement, on y distingue trois niveaux d'analyse, soit les niveaux individuel, national (étatique) et international. Voir Kenneth Waltz (1979 : 18-78) et Michael Nicholson (1992 : 25-41), qui examinent tous deux la question en détail.



Ces réflexions sont de bonnes pistes. Pourtant, un obstacle récurrent présent dès le départ, c'est-à-dire dans la philosophie de Mead, me laisse en partie insatisfait. L'individualisme strict reproché plus haut à la philosophie de la conscience n'est pas évacué de manière satisfaisante. Ses notions de *Self*, de *I* (le moi) et de *Me* (le soi au sens de surmoi), et la focalisation de l'analyse sur les interactions entre les *Selves*, conservent en partie les rapports entre individus comme fondement (Mead, 1972 [1934] : 119). On peut riposter en soulignant que le soi est conceptualisé de manière à se distinguer d'un moi conçu en tant que siège de la conscience. D'accord. On ne peut, cependant, arguer qu'on se dégage d'une conception où la société est présentée comme l'effet de l'interaction entre des unités séparées. Ceci dit, il est possible de développer la question de l'individuel et du collectif en s'éloignant davantage de la philosophie de la conscience.

*Géométrie de la valeur.* Avant Mead, Nietzsche a légué des contributions très intéressantes que j'esquisse ici. Chez Nietzsche se conjuguent une perspective radicalement individualiste et une perspective radicalement holiste. Son œuvre offre différentes prises pour développer la question, je focalise ici mon attention sur le concept de *valeur*, véritable pierre angulaire de mon cadre théorique en général.

Les jugements de valeur que porte un homme sont révélateurs de la *structure* de son âme, et trahissent ce qu'elle considère comme ses conditions d'existence, ce qui lui est vraiment nécessaire (Nietzsche, PBM : §268<sup>109</sup>).

Pour Nietzsche, ce que l'on peut affirmer hors de tout doute sur l'Être et l'existence n'est pas du tout la conscience du sujet pensant. Il y a des valeurs, on évalue, l'humain est un « fabriquant de valeurs » (Hentsch, 2005 : 312) et ces valeurs façonnent sa volonté (Nietzsche, PBM : §9 et GM : II, §8). On a tort de croire que

<sup>109</sup> Sauf exception, je me réfère toujours à l'édition Robert Laffont de 1993 de l'œuvre intégrale de Nietzsche. Pour permettre de différencier les références faites aux différents ouvrages que j'utilise, je précise à chaque fois par l'abréviation du titre. *Naissance de la tragédie* (1872) : NT; *Considérations inactuelles* (1873-1876) : CI; *Humain, trop humain* (1878-1879) : HTH; *Aurore* (1881) : AU; *Gai savoir* (1882-1887) : GS; *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) : APZ; *Par-delà le bien et le mal* (1886) : PBM; *Généalogie de la morale* (1887) : GM; *Crépuscule des idoles* (1888) : CDI; *Antéchrist* (1888) : AC; *Ecce homo* (1888) : EH; *Nietzsche contre Wagner* (1888) : NCW.

Nietzsche ne désigne que la morale au sens large lorsqu'il parle de valeur, encore moins la morale chrétienne. Ce qui distingue les valeurs morales de cet ordre c'est leur ampleur : elles sont partagées par tout un peuple ou même plusieurs peuples et durent pendant des siècles ou même des millénaires. À ce niveau, la morale devient difficile à distinguer de la culture et de la civilisation et on perd facilement de vue qu'aux côtés de cette grandeur, de cette généralité, existe le détail sans lequel toute généralité s'effondre. Mais si la grande morale est l'aspect le plus général des valeurs, il y a aussi un aspect de détail des valeurs, beaucoup moins sublime, une petite morale<sup>110</sup>. Nietzsche tisse le lien entre les deux niveaux en accentuant l'évaluation et la hiérarchisation. On évalue et on ordonne des perceptions, des idées, des représentations, des façons de vivre, des distances, des choix, etc. Ce que cette affirmation suggère, aussi choquant cela soit-il par ailleurs, c'est qu'il y a peu de différence entre la valeur « couleur rouge », la valeur « 2km » et la valeur « bien ». La différence provient de l'importance accordée au préalable à la chose évaluée. On évalue un prix, un espoir, un geste violent, même si toutes ces questions ne sont pas aussi importantes les unes que les autres, et qu'est-ce qu'un degré d'importance sinon une hiérarchie.

Chez Nietzsche, l'humain et la société sont intégrés dans un tout hypercomplexe dont l'unité d'analyse la plus petite, l'atome de l'analyse, est la valeur et non pas l'individu ou la collectivité. Individu et collectivité ne sont pas des variables également importantes dans chaque cas d'analyse, ce qui compte ce sont les évaluations et les chemins qu'elles empruntent. Tout comme la collectivité n'existe pas sans les individus qui la composent, les individus tirent la majeure partie de la valeur de leur vie dans leur lien à la collectivité, qui est le lieu par excellence où ils sont entre autres reconnus ou rejetés. *Trouver les grands axes de valeur qui traversent les individus et les collectivités, voir comment ils s'équilibrent et se*

<sup>110</sup> La morale peut donc être définie comme un *ensemble donné de valeurs*, elle est un principe de lien (articulé ou non, cohérent ou non) entre des valeurs. Voir l'énoncé de méthode, pages 18-20.

*transforment, c'est trouver les grands liens et les grandes divisions entre les humains.* La seule chose que l'on puisse affirmer *a priori* à partir de cette perspective à propos des individus et des collectivités, c'est que la réalité la plus collective est irréductiblement vécue et valorisée individuellement. Ceci dit, cela ne donne pas du tout la priorité analytique à l'individu, celui-ci n'est en effet jamais le créateur absolument original de ses valeurs et de ses évaluations. Nietzsche voit l'individu ordinaire comme une sorte d'esclave de la collectivité. Selon lui, l'impératif de base de la nature humaine est le suivant : « Tu dois obéir, peu importe à qui et longtemps, *sinon* tu périras et tu perdras toute estime de toi » (ibid., PBM : §188). Pour conclure cet aperçu sommaire, je me contente de répéter que chez Nietzsche, le sujet pensant, sa conscience et son libre arbitre sont véritablement remplacés par un autre fondement théorique : la valeur<sup>111</sup>. « La souveraine habileté consiste à bien connaître le prix des choses. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 244)

Comment traduire le concept de valeur dans l'analyse? Nietzsche fournit lui-même quelques indications, mais ses successeurs se sont attaqués beaucoup plus systématiquement au problème. Les réflexions de Deleuze et de Foucault sont ici irremplaçables. L'élément décisif, dans les deux cas, est une réflexion sur les ordres de grandeur dans les choses humaines. Tout comme la physique quantique et l'astrophysique ont initié la culture populaire aux notions compliquées d'infiniment petit et d'infiniment grand, Deleuze et Foucault ont su renouveler la thématique,

---

<sup>111</sup> La valeur est un terme qui peut porter à confusion. Pour éviter celle-ci, on peut faire une division analytique du concept : la valeur d'un objet et les valeurs d'un sujet. La valeur d'un objet, des choses en général, représente le discernement de la qualité et de l'intensité d'être d'un objet (à quel point il est lui-même, dans quelle *mesure* il existe, de quoi se distingue-t-il, quelle est son importance). Les valeurs d'un sujet réfèrent à la hiérarchie des représentations, des jugements, des idées chez un individu ou un groupe. Les deux sont en réalité très proches. Cela ne paraît difficile, je crois, que parce que les sujets ont naturellement une très haute estime de ce qu'ils valorisent le plus (la vie, l'égalité, eux-mêmes ou Dieu par exemple) et répugnent à le mettre sur un pied d'égalité avec le simple discernement d'une couleur.

déjà approchée entre autres par Platon et Pascal<sup>112</sup>, y réinitier les sciences sociales en quelque sorte. Cela implique d'abord que le détail de l'analyse puisse être divisé à l'infini et aussi que les généralisations synthétiques envisageables, en raison de l'incapacité à déboucher sur une totalisation parfaite, soient illimitées. Par souci de concision, je concentre ici mon attention sur Deleuze.

D'abord la multiplicité de l'infiniment petit dans les choses humaines. Deleuze a consacré une part significative de sa carrière à définir une schizoanalyse, par opposition à la psychanalyse. Fondée sur l'idée selon laquelle « il y a toujours un collectif même quand on est tout seul » (Deleuze et Guattari, 1980 : 189), la notion de schizoanalyse propose de concevoir la multiplicité en termes de stratification (au sens de superposition) (ibid. : 32) et nous convie à nous figurer l'inconscient à l'image d'une foule (ibid. : 42). « Nul primat de l'individu, mais indissociabilité d'un Abstrait singulier et d'un Concret collectif » (ibid. : 127). À l'instar de la conception nietzschéenne de la volonté comme lutte entre des instincts contradictoires (Nietzsche, PBM : §6), cette schizophrénie *normale* permet de se représenter un individu composé d'identités multiples véhiculant des valeurs très différentes, voire parfaitement opposées, au même moment. Ce n'est pas l'unité d'une multiplicité qui interprète, c'est un élément de la multiplicité, une force, une pulsion, un instinct. Le « moi » est « un tout formé par le travail d'un de ses éléments », il « ne préside jamais à sa constitution » (Godbout, 2008 : 109)

---

<sup>112</sup> J'aurai l'occasion de revenir sur l'analogie platonicienne entre l'âme humaine et la cité. En ce qui concerne Pascal, ses *Pensées* se penchent longuement sur le problème de l'incommensurabilité des proportions humaine et naturelle, intelligibilité qui tirerait sa source de la « double infinité » qui enserme les sens, la petitesse infinie et la grandeur infinie (1972 [1669] : fragment 352). Pour le penseur, en effet, il importe, afin de bien raisonner, de connaître les limites de « notre portée » sensible, dont les restrictions nous poussent à confondre ce qui est infini avec ce qui est invisible ou, pire, inexistant (ibid. : fragment 355). Et les conséquences de cette double infinité lui paraissent graves : « Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences, rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis, qui l'enferment et le fuient. » (idem)



Pour ce qui est de l'infiniment grand chez les humains. Au sein de l'infiniment multiple sont infatigablement menés des efforts insuffisants et incomplets d'ordre, d'organisation, de hiérarchisation, de discernement. Ce qui caractérise ces efforts, c'est l'échec : les humains sont incapables de refermer un cercle parfait sur eux-mêmes. Chez Deleuze, comme chez Foucault malgré les nombreux avis contraires, la multiplicité ne débouche donc pas réellement sur un système (comme chez Hegel ou chez Marx) ou une structure (comme chez Lévi-Strauss), mais sur la politique (Deleuze et Guattari, 1980 : 19 et Foucault 1975 : 31-39), c'est-à-dire sur le triomphe *momentané* de certaines valeurs sur d'autres. Le macrosocial est une macropolitique. Un triomphe politique peut prendre diverses formes, comme celle de la force du nombre (une majorité), celle du surcodage symbolique (la victoire d'un récit qui fait tradition), ou de l'usage efficace de la force (une conquête militaire), etc. C'est parce que le triomphe total n'existe pas qu'au lieu d'une totalisation il y a politique, et celle-ci produit des équilibres instables entre des multiplicités et une unité jamais complète (Deleuze et Guattari, 1980 : 135).

Ce qui compte pour l'analyse de l'individuel et du collectif, c'est donc avant tout la politique. Si toute chose humaine est présentée en termes de valeurs constituant des ensembles ou des agencements et que les rapports tout aussi bien harmonieux que conflictuels entre ces valeurs sont dits politiques, on peut en effet affirmer que « tout est politique », mais il faut s'empresse d'ajouter que « toute politique est à la fois *macropolitique* et *micropolitique* » (ibid. : 260). Par là, il s'agit de rendre intelligible le problème du niveau d'analyse en faisant la différence entre une logique d'« ensemble » et une logique d'« élément ». Dans les deux cas, on imite la valeur (on la propage), on s'oppose à une valeur (cette valeur nous définit négativement) ou on invente de la valeur (par conjugaison, connexion et fuite/rupture) (ibid. : 267). Mais plus la taille d'un ensemble humain augmente, plus il est facile de l'identifier, parce que sa forme est visible et qu'elle change *lentement*. Au contraire, à l'extrême micropolitique, la multiplicité du particulier domine, et le changement est *rapide* et

difficile à saisir (ibid. : 246). Cela implique de grandes différences dans les dynamiques à l'œuvre sur chacun des deux niveaux, surtout en ce qui concerne le temps (que je discuterai un peu plus loin). Des différences qui ne doivent cependant pas nous faire exagérer la distinction entre les deux niveaux d'analyse. « Bonne ou mauvaise, la politique et ses jugements sont toujours molaires [logique d'ensemble], mais c'est le moléculaire [logique d'élément], avec ses appréciations, qui la "fait" » (ibid. : 271)<sup>113</sup>. L'imitation au niveau micropolitique, le mimétisme, est appelée à jouer un rôle clé dans la synchronisation des valeurs qui permet l'équilibre macropolitique, c'est-à-dire une collectivité. En termes deleuziens, imitation et collectivité se présentent sous forme de contagion de meute (ibid. : 297), faisant ainsi écho à l'idée nietzschéenne d'instinct grégaire, surtout caractérisée par la nécessité de vivre en groupe et par la dynamique de l'imitation réciproque. « Par la morale, l'individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s'attribuer de la valeur qu'en tant que fonction » (Nietzsche, GS : §116). Dans cette perspective, la définition de l'individuel et du collectif dépend d'un « équilibre politique » où la valorisation se concentre nécessairement chez l'individu, lui-même traversé de part en part par le monde, monde auquel il appartient. L'individu est au monde, comme l'écrit Heidegger (1986 [1924] : 86-97)<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> *Surveiller et punir* (Foucault, 1975) est pour moi un bijou inégalé pour donner un exemple de ce type de perspective théorique. Le penseur de la « microphysique du pouvoir » (ibid. : 34) y expose entre autres comment les disciplines spécialisées modernes parviennent à dompter l'irréductible multiplicité humaine en prenant le contrôle des corps pour cible. Son analyse montre que la planification détaillée des mouvements des corps dans l'espace selon un programme d'exercices échelonnés dans le temps (qui existe aussi bien dans les écoles, les hôpitaux, les camps militaires et les prisons) débouche sur la constitution de relations de pouvoir de grande ampleur (ibid. : 188).

<sup>114</sup> On pourrait soutenir beaucoup plus longuement ce point. L'importance que Nietzsche attache à Dionysos, entre autres, est très significative. Dans *Naissance de la tragédie grecque*, Dionysos, dieu de la tragédie, est littéralement conceptualisé comme l'expression culturelle de la nature qui reprend ses droits à l'individu devenu trop individu (NT : §2). Contre Apollon, conçu comme principe d'individuation, Dionysos personnifie la dissolution de l'individu dans la nature en général et dans la collectivité en particulier. Dionysos est l'écroulement de l'individu qui s'oublie lui-même (ibid. : §4). De même, le Chœur, que le penseur affirme être la clé du tragique, est une individualité collective alliant schizophrénie et destin (ibid. : §14).

*De l'impersonnalité géométrique du sujet.* Il faut bien saisir l'importance de l'aspect impersonnel qu'implique pareil jeu politique des valeurs. Le sujet est installation géométrique de valeurs plutôt qu'institution<sup>115</sup>, et comme tel il exige d'être représenté sous la forme d'un agencement de « points singuliers » qui dépasse « la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience » (Deleuze, 1969 : 125). C'est là, selon Deleuze, le sens de « la découverte de Nietzsche de l'individu comme *cas fortuit* » (ibid. : 209). D'un point de vue ontologique, les événements qui se produisent, peu importe leur nature, ne renvoient ni à des personnes-individus ni à des groupes-collectivités, car ces catégories n'interviennent qu'en tant qu'elles sont des agencements moléculaires qui médiatisent quelque chose d'informe (et de fondamentalement inconnu). L'image adéquate est celle d'une matière liquide qui ne souffre aucune discontinuité, l'Être comme grand mélange liquide en mouvement, une chose aquatique dont les courants contradictoires s'entrechoquent<sup>116</sup>. À ce niveau premier, « en d'autres termes, il n'y a encore nul ordre de concepts et de médiations, mais seulement un ordre de mélange en coexistence et succession. » (ibid. : 136)

Si, toujours d'un point de vue ontologique, tout morceau d'Être est à la fois « collectif et privé », « particulier et général, ni individuel ni universel » (ibid. : 178), c'est donc qu'il faut refuser d'accorder la primauté analytique autant à l'individu qu'à la collectivité (ou à la structure). L'un et l'autre doivent être envisagés comme des singularités produites pour et par la proposition, le rapport, l'analyse, le discours, le texte, le lieu d'intelligibilité où ils prennent corps. L'individu et la collectivité ne renvoient pas à la substance de l'Être, ils sont des manières de le découper, d'en réduire le chaos pour mieux le vivre et le comprendre.

<sup>115</sup> Concentré que je suis sur l'humain ordinaire, j'avoue trahir le thème du « philosophe créateur de valeur », si cher au penseur.

<sup>116</sup> On peut y voir l'expression d'une certaine vérité de la folie, cette chose aquatique qui existe dans la mesure où elle liquide l'ordre raisonnable (Foucault, 1972 : 27). L'état de folie, pris dans un sens très général, en ce qu'il est principe de rupture des conventions et des normes, se présente en effet comme l'autre de la raison – il est Dionysos.



Ils sont tout au plus des niveaux d'analyse. En tant que prismes ou lunettes, leur valeur pour l'analyse est vouée à varier au gré des problématiques. C'est pourquoi il faut réévaluer leur pouvoir analytique au profit de l'idée d'un sujet à construire, à produire, à déduire, en tant que lieu géométrique de problématisation du singulier et du multiple<sup>117</sup>. Il faut rendre justice à la « splendeur incorporelle de l'événement comme entité qui s'adresse à la pensée, et que seule elle peut investir » (ibid. : 257).

Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens d'un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les efforts par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi, ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation. (Foucault, 1976 : 121-122)

Ce que l'idée de politique ajoute à cet agencement géométrique variable qu'est le sujet c'est la dynamique du triomphe : quand des puissances, ou *conatus*, se stabilisent en zones d'ordre provisoire par leurs conjonctions (addition), connexions (succession) ou disjonctions (rupture). L'inégalité des forces en présence induit des « états de pouvoir », « toujours locaux et instables » (ibid. : 122) qui sont omniprésents à tous les niveaux d'analyse. Le pouvoir, pour reprendre le mot de Foucault, « se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre » (idem). Le système biologique du corps de l'individu traduit donc un triomphe politique contre l'ensemble des forces qui le mènent inéluctablement vers la mort (la disjonction), au même titre que la prévalence de certaines valeurs morales au sein d'une société. « Et "le" pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'auto-producteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui

<sup>117</sup> « Quel événement privé n'a pas toutes ses coordonnées, c'est-à-dire toutes ses singularités impersonnelles sociales? » (Deleuze, 1969 : 178) De même, quelle réalité sociale existe sans un amas d'individus pour la réaliser?



se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. » (ibid. : 122-123)

« On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 135). Seul l'individu est le lieu d'une politique personnifiée. Tous les autres rapports de force, plus petits que l'individu à l'infini et plus grands que lui à l'infini, sont de l'ordre de la série de points disposés (ou distribués) selon un triomphe politique impersonnel. On aurait tort, cependant, d'exagérer l'importance de cet apparent privilège de l'individu : la personnalité individuelle n'implique aucunement la suprématie causale de l'agent rationnel doté de libre arbitre. Composé complexe comme les autres, le statut spécial de l'individu dérive de ce qu'il est le siège de la représentation et non pas son maître. La maîtrise consciente de tel ou tel individu sur lui-même, son entourage et/ou les événements en général est un enjeu politique, et sur ce point comme sur les autres les individus ne sont pas égaux. Le niveau individuel d'un sujet correspond à la localisation d'un centre de valorisation – c'est-à-dire son emplacement géométrique à l'intérieur d'un tissu de valeurs –, non pas celle d'un centre de contrôle. La conscience peut y jouer un rôle plus ou moins déterminant, mais elle est une surface prise entre un en-deçà biologique animal et un au-delà collectif (des normes culturelles par exemple) qu'elle ne déterminera jamais. L'individu peut concevoir une série de visées et d'objectifs, mais les événements qui se produisent ont toujours *aussi* d'autres causes, ils ne sont jamais entièrement issus d'un choix ou d'une décision individuelle (Foucault, 1976 : 125). L'individu fait partie de quelque chose qui le dépasse, il est la facette individuelle d'« un agencement politique de la vie » (ibid. : 163) Vecteur de valeurs, découpeur de valeurs, lieu de méditation des valeurs, tel est l'individu.

*De la volonté.* Je me risque à ajouter que suite aux considérations ci-dessus, l'usage nietzschéen du terme « volonté » peut perdre de son obscurité et nous éclairer en retour. La « volonté de puissance » est un concept construit expressément pour

s'opposer à l'idée de prépondérance de la conscience et du libre arbitre chez l'humain. Pourquoi le terme volonté? Parce qu'en abandonnant l'idée de suprématie et de liberté de la conscience, on ne cesse pas de se référer à la centralité de l'individu dans les processus d'évaluation. La volonté d'un individu se forme sans faire l'objet d'un contrôle conscient strict, prise qu'elle est entre des instincts contradictoires de sources et d'intensités diverses (Nietzsche, PBM : §19). Cette multiplicité n'est jamais dominée par l'individu, c'est plutôt lui qui se trouve déterminé à la fois par sa propre division psychologique et par les liens collectifs divers qui le pénètrent : l'individu est le lieu vivant de leur rencontre. « *L'effet c'est moi* » (idem). Chez Nietzsche, il n'est pas exagéré de dire que c'est le monde possédant l'individu qui est doté de volonté (ibid., GS : §127). Ensemble l'individu et le monde sont un seul et même complexe de valeur : celui qui veut, c'est l'individu au monde.

L'intention consciente n'est pas un phénomène profond, elle est un phénomène de surface. Elle se situe à la surface des représentations du sujet et prend part à la tragédie des apparences (Deleuze, 1969 : 241). L'intention est un projet représenté où l'individu met en scène ses actions à venir et leurs conséquences. Elle est image d'avenir. Cette linéarité causale, de la projection aux conséquences en passant par l'action, est ce qui la distingue pour toujours de l'action elle-même et de ce qu'elle contribue à réaliser. L'intention, en tant que poussée dans une direction plutôt que dans une autre, prend pleinement part à la réalisation des événements qui l'impliquent dans la mesure où elle fait partie d'un ensemble de causes. Mais elle se distingue radicalement autant des moyens employés que de l'effet obtenu – dont la complexité plonge au creux des plus profonds abîmes. C'est pourquoi une fragilité constitutive menace toutes les « bonnes » intentions. Dans un monde complexe dont la multicausalité est bien au-delà de notre capacité à la saisir, l'idée selon laquelle les humains sont libres et décident de leur destin est aussi tentante que vaine. Cette fragilité constitutive de la catégorie éthique d'intention est sans doute ce que traduit

le mieux le mythe d'Edipe (idem). À l'image du héros thébain, en effet, nous souhaitons avec ardeur que nos intentions gouvernent notre destin, qu'elles expliquent en dernière instance nos actions et leurs résultats. Et à son image, nous réalisons une chose en cherchant à en faire une autre. Le sujet sème, plein d'espoir, ses intentions et il récolte « la terreur du résultat » (ibid. : 275)<sup>118</sup>.

Cela ne veut pas dire que l'intention consciente de l'individu n'a aucune importance, il s'agit de réévaluer sa puissance causale à la baisse, de l'envisager en tant qu'elle est une puissance comme les autres. Le concept de volonté de puissance permet de replacer l'individu à l'intérieur d'une chaîne causale sans y surévaluer l'impact de sa conscience, sans cultiver le phantasme erroné et orgueilleux de la bonne intention. La volonté de puissance est la direction prise par un être, elle traduit le choc des puissances qui se rencontrent dans un être (intention comprise). Conséquemment, elle signifie que le sujet conscient n'agit pas même comme « maître d'œuvre de sa propre identité » (Godbout, 2008 : 109)<sup>119</sup>. « La volonté ne désigne pas *l'activité du sujet*, fût-ce du corps comme sujet, mais *l'activité elle-même* comme réalité première, fondamentale. » (ibid. : 195) Elle implique un déplacement du jugement moral : l'intention, bonne ou mauvaise, ne révèle finalement pas ce qu'elle annonce sur l'humain qui l'énonce (sinon à titre de mise en récit de soi), il faut s'en détourner au profit d'une mesure morale de l'humain intéressée au « *quantum de puissance et d'abondance de sa volonté* » (ibid. : 72).

<sup>118</sup> On pourrait rétorquer que si le résultat *peut* ne pas correspondre à l'intention, cela ne veut pas dire qu'il n'y correspond jamais. L'intention est prisonnière de son unidimensionnalité, de sa superficialité; ses formulations, aussi brillantes soient-elles par ailleurs, ne sont donc jamais à la hauteur de la complexité réelle des mouvements de l'Être. La multicausalité de l'Être étant extrême, l'intention n'est jamais qu'une cause parmi d'autres. C'est pourquoi la correspondance de l'intention et du résultat renvoie à une apparence, à une résonance générale, et non pas à un lien causal rigoureux. Les causes profondes, qui sont profondément inconnues, la menacent donc à tous les coups.

<sup>119</sup> Et pour cause, « nos qualités sont incertaines et confuses, et [...] nos vues le sont aussi; on ne voit point les choses précisément comme elles sont, on les estime plus ou moins qu'elles ne valent, et on ne les fait point rapporter à nous en la manière qui leur convient, et qui convient à notre état et à nos qualités. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : réflexion XIII)



Le problème ne réside pas vraiment dans le vocable « intention », mais dans la charge de valeur démesurée que lui confèrent les idées, généralement imbibées d'espoir, que sont la conscience et le libre arbitre. Isolée, l'intention renvoie à l'intensité, à l'intensif, et c'est pourquoi rien ne l'empêche étymologiquement de signifier quelque chose comme une poussée de volonté dans un sens déterminé (Deleuze, 1969 : 345). Quoi qu'il en soit, l'intention consciente doit être considérée comme une notion secondaire quand il s'agit d'envisager le sujet hostile<sup>120</sup>. Elle est volonté qui se continue jusqu'à prendre forme à la surface de la conscience comme phantasme du monde. Elle est la pointe d'une volonté devenue accessible par la représentation symbolique<sup>121</sup>. Ou plutôt, elle est le double représenté déformé d'une volonté. Elle n'est pas pour autant une ombre sans effet sur le réel, elle participe pleinement au jeu de la constitution du sujet, mais ne la commande pas<sup>122</sup>.

« Le cœur seul peut être coupable et non le corps, et, quand il n'y a pas d'intention, il n'y a pas de crime. » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §58) Ainsi parle Brutus quand il cherche à apaiser le sentiment de culpabilité de Lucrèce après

<sup>120</sup> Comme pour la « machine abstraite » élaborée par Deleuze et Guattari, il faut pouvoir se représenter l'agencement impersonnel des symboles et des corps. La machine abstraite est un composé symboles-corps où l'élément symbolique (par exemple une intention) n'est pas un extérieur à partir duquel décrire, expliquer, situer, voire causer quelque chose d'autre, mais bien partie prenante d'une singularité agissante (1980 : 637). Dans la machine abstraite, symboles et corps partagent la même substance et ne se distinguent qu'analytiquement.

<sup>121</sup> L'intention est à l'image de « l'espoir humain » tel que Diogène Laërce le lit chez Aristote, un « rêve éveillé » (1999 [IIIe siècle apr. J.-C.] : 572).

<sup>122</sup> Le lien tissé dans ce chapitre entre les thématiques de l'individualité et de la conscience peut surprendre au premier abord. En effet, il faut prendre garde de ne pas confondre le fait de relativiser l'individu (en le découvrant multiple) et celui de relativiser la conscience (en la subsumant à la volonté). Il est possible de développer le thème de la conscience indépendamment de celui de l'individu (comme c'est le cas du Dieu d'un Spinoza ou d'un Malebranche), tout comme il est possible d'avoir une pensée forte de l'individu faisant largement abstraction de sa conscience (comme dans l'idée que se fait Nietzsche du créateur véritable, voire dans une certaine théorie romantique du génie). Mon approche se distingue dans la mesure où elle rebondit sur la réciprocité thématique de l'individu et de la conscience : c'est-à-dire que le fait de porter un regard critique sur la conscience nourrit la réflexion sur le degré de réalité à accorder à l'individu et vice versa. Il en est ainsi parce que ces deux concepts se soutiennent rigoureusement l'un l'autre dans le cadre de ce que j'ai nommé la philosophie de la conscience, tant ontologiquement (quand on définit les termes d'un problème ou la nature de l'existence humaine, par exemple) qu'épistémologiquement (quand il s'agit d'établir des liens de cause à effet pour décrire, comprendre ou expliquer les choses humaines).



qu'elle eut été violée par Tarquin. Si ces paroles sont vraies, il faut comprendre que l'impersonnalité géométrique du sujet que je m'applique à définir induit une distance par rapport au raisonnement pénal. En diluant, comme je le fait, le lien causal allant de l'intention à la violence au moyen du concept de « volonté », la perspective de la condamnation passe hors de portée.

*De l'identité.* Je conclus en formulant deux conséquences importantes pour le cadre théorique de la thèse. (1) Ainsi articulé, le concept de valeur donne un éclairage utile au concept freudien d'ambivalence, de manière à permettre une représentation dynamique de la constitution des individualités et des collectivités. (2) On peut grandement clarifier et simplifier l'ensemble des considérations sur la valeur en empruntant le concept d'identité à Hegel.

Importante dans l'œuvre de Freud en général, l'ambivalence devient cruciale dans *Totem et tabou* (1913) et *L'homme Moïse* (1939), là où le penseur articule sa théorie psychologique à des considérations anthropologiques. On connaît déjà la place que Freud accorde dans son œuvre aux attitudes psychologiques contradictoires de l'enfant à l'égard des parents. Celles-ci constituent la base du complexe d'Œdipe qui est lui-même le point focal de la psychanalyse clinique. Dans les deux œuvres susmentionnées, Freud va plus loin en posant l'ambivalence comme dynamique fondamentale de la collectivité : « la conscience morale naît probablement elle aussi sur le terrain de l'ambivalence affective » (Freud, 1980 [1913] : 82-83). Si l'individu est déterminé par la manière précise qu'il a de surmonter l'opposition entre les désirs et les interdits dès l'enfance, la collectivité est déterminée par la manière précise dont elle surmonte le conflit des désirs des individus<sup>123</sup>. Cette victoire (qui prend la forme d'une morale et d'une hiérarchie) devient alors une frontière culturelle

<sup>123</sup> Dans les deux ouvrages mentionnés, la collectivité doit composer tant bien que mal avec le meurtre fondateur d'un personnage dominant, un père, avec lequel elle entretient un rapport ambivalent de vénération et de haine (par exemple Freud, 1980 [1913] : 82-83 et 1986 [1939] : 125-126). Cette ambivalence se logerait à chaque fois au cœur des collectivités humaines.

durable (sans être éternelle pour autant) par-delà laquelle il y a « l'autre ». Le contraste entre les valeurs de deux collectivités devient alors la nouvelle ligne d'ambivalence, qui théoriquement peut elle aussi être surmontée. Je trouve là une représentation que j'endorsse de la dynamique politique de constitution des collectivités.

Surmonter les contradictions est justement la grande affaire de Hegel, et il est mobilisable même si sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807) peut être rangée sous l'étiquette de la philosophie de la conscience. Dans *Science de la logique* (1812), il use du terme « identité » d'une manière qui a très peu à voir avec l'utilisation contemporaine qu'on en fait généralement<sup>124</sup>. Le terme ne désigne pas forcément une réalité culturelle que l'on prétend être ou non objective, à la base il peut être utilisé très généralement pour désigner des choses qui sont ou non identiques. Pour le penseur, tout apparaît divers à l'infini, même une chose prise isolément n'est identique à elle-même que pendant un moment (Hegel, 1986 [1812] : 219). L'identité est une impossibilité ontologique qui cache un mouvement perpétuel, une dynamique. L'individu est différent par rapport à lui-même à l'infini, et cette « altérité intérieure » est le principe de son changement interne qui n'arrive à son terme qu'à la mort. Comme Goethe le fait dire à Méphistophélès dans *Faust II*, la fin, le pur néant, est la seule identité parfaite en ce monde (Goethe, 1984 [1832] : 480). Puisque l'individu diffère aussi de ce qui l'entoure, la collectivité se trouve dans la même situation logique par rapport aux individus qui la composent que

---

<sup>124</sup> Dans l'usage courant, le terme « identité » désigne à la fois les informations officielles détenues sur un individu (une carte d'identité et des numéros d'identification, par exemple) et un lien collectif hautement réifié (une appartenance ethnique, nationale, religieuse élevée au rang de vérité objective inébranlable, par exemple). Derriennic et Wendt constituent de bons exemples d'usages universitaires contemporains du terme. Le premier s'en sert pour désigner des frontières sociales entre des groupes imposées aux individus dès la naissance et desquelles ils ne peuvent pas, ou alors très difficilement, se défaire. Il s'agit d'une appartenance valorisée en vertu de son aspect immuable (Derriennic, 2001 : 71-72). Chez Wendt, la *collective identity* est un concept servant à se figurer l'analogie entre l'action collective et l'action individuelle. Elle est un « schéma » d'auto représentation qui détermine hiérarchiquement les besoins, les désirs, les attentes et les comportements, aussi bien chez les individus que chez les collectivités (1999 : 106 et 122).

l'individu par rapport à lui-même. La collectivité implique de surmonter une part de la diversité des individus pour créer une identité collective, certes instable et changeante mais réelle. La même chose peut ensuite être dite des collectivités entre elles, et ainsi de suite jusqu'au concept d'humanité (voire jusqu'à l'Être). Ce qui importe à chaque fois c'est le rapport ambivalent qui rend l'identité parfaite impossible tant pour l'individu que pour la collectivité<sup>125</sup>.

Quelques précisions. L'idée que je me fais de l'identité implique d'envisager le Même à partir de ce qui diffère. Elle n'est pas une substance déterminée une fois pour toutes, elle est un moyen de traduire la réalité du sujet à coup de synthèses. On peut distinguer trois grands types de synthèse : une synthèse peut joindre des valeurs ensemble, être conjonctive (sur le mode du « et »); elle peut faire le lien entre des valeurs qui se succèdent, être connective (sur le mode du « si..., alors... »); elle peut disjoindre des valeurs, être disjonctive (sur le mode du « ou bien ») (Deleuze, 1969 : 203-204). De même, toute identité peut s'aborder sous l'un ou l'autre de ces angles, que ce soit pour apprécier le degré d'intégration affective d'une famille, les changements de personnalité qui accompagnent le vieillissement ou le fossé de reproches qui sépare deux voisins en conflit. Il s'agit des trois facettes du devenir du sujet : l'identité comme lieu d'agglomération de valeurs, de production du Même (conjonction), comme lieu fluide du changement successif des valeurs (connexion) ou comme lieu de repoussement de valeurs, de production d'altérité (disjonction). L'identité d'un sujet est une proposition sur un état de valeurs, elle en est la simulation formelle (ibid. : 303); elle est une manière de regrouper des éléments

<sup>125</sup> Le concept d'identité fait l'objet de beaucoup d'attention ces dernières années (voir entre autres, Staub, 1989; Judah, 1997; Ignatieff, 1998; Kaldor, 1999; Kreidie et Monroe, 2002). Le problème consiste surtout à le rendre efficace dans la réflexion et l'analyse. C'est ce à quoi je me suis appliqué ici en tentant de déterminer de quelle manière une identité occupe l'espace et à l'inverse de quelle manière l'espace lui est relatif. Par ailleurs, le concept de « Monade » chez Leibniz aurait pu constituer un fondement alternatif au concept d'identité. En effet, la Monade est une substance simple caractérisée par (1) l'impossibilité de trouver deux choses identiques dans la nature (Leibniz, 1996 [1703-1716] : 244), (2) les liaisons internes qu'elle entretient avec les autres Monades et tout l'univers (ibid. : 254), et (3) la perspective particulière qui l'anime (ibid. : 256).



divers à l'intérieur d'une forme unique, quel que soit le principe de ce regroupement – qu'on approfondisse des opposés pour les trouver l'un dans l'autre, l'un à la suite de l'autre ou l'un contre l'autre (ibid. : 201-202)<sup>126</sup>. En termes analytiques, cette conception de l'identité du sujet implique de mettre l'emphasis sur le positionnement réciproque des individus et de leurs groupes d'appartenance par la représentation géométrique de ce qui les lie comme de ce qui les distingue (Tanner, 2007 : 247).

La fin de l'identité est toujours dans la synthèse disjonctive<sup>127</sup> puisqu'elle est un composé provisoire dont les éléments singuliers sont destinés à revenir au chaos. En tant qu'identité collective valorisée individuellement, le sujet est fatalement voué à être défait (par la mort de l'individu, le renversement culturel d'une société, la disparition de l'espèce, etc.). Trouvant sa vérité comme sa destination dans le chaos, n'étant qu'un quadrillage disposé à la surface du chaos, l'identité y retourne aussi nécessairement qu'éternellement.

Ce qu'exprime l'éternel retour, c'est ce nouveau sens de la synthèse disjonctive. Aussi bien l'éternel retour ne se dit pas *du* Même (« il détruit les identités »). Au contraire, c'est lui le seul Même, mais qui se dit de ce qui diffère en soi – de l'intense, de l'inégal, ou du disjoint (volonté de puissance). [...] L'éternel retour est bien Cohérence, mais c'est une cohérence qui ne laisse pas subsister la mienne, celle du monde et celle de Dieu. (Deleuze, 1969 : 348-349)

Ce qui revient éternellement, c'est la puissance singulière, indéterminée et imprévisible. Retour des éléments agencés en formes solides au grand mélange liquide. Retour à l'état de « chose profonde », d'objet quelconque absolument commun « et dont tous les modes sont variables » (Dante, 2004 [1321] : chant

<sup>126</sup> Seul ce qui se ressemble peut différer et seul ce qui diffère peut se ressembler, c'est pourquoi ressemblance et différence n'ont d'intérêt qu'en tant qu'angles de lecture du monde (et non en tant qu'attributs immuables des objets) : « Il s'agit de deux lectures du monde dans la mesure où l'une nous convie à penser la différence à partir d'une similitude ou d'une identité préalable, tandis que l'autre nous invite au contraire à penser la similitude et même l'identité comme le produit d'une disparité de fond. [...] L'identité subsiste, mais elle est produite comme la loi qui complique toutes les séries, et les fait toutes revenir en chacune au cours du mouvement forcé. » (Deleuze, 1969 : 302-303)

<sup>127</sup> L'idée de synthèse, même lorsqu'elle est disjonctive, suggère par ailleurs que la fin de l'identité n'est jamais que le passage d'une réalité identitaire vers une autre.



XXIV, 70-75). L'éternel retour, qui exprime plus un rythme qu'un ordre, véhicule la promesse de dissolution de toutes les identités (Deleuze, 1969 : 305)<sup>128</sup>.

\*\*\*

À partir de maintenant, je parlerai des individus et des collectivités en les désignant comme des complexes de valeurs de tailles variables qui se constituent en identités dont la forme et la transformation se décrivent en termes de valeurs contradictoires, c'est-à-dire d'ambivalence. La résolution momentanée de l'ambivalence sera dite politique. Ces identités, dans leurs mélanges, leurs transformations et leurs rejets, constituent la dimension spatiale du sujet de l'hostilité – dont le territoire n'est pas la terre, mais les gens. Certaines identités ne renvoient qu'à un individu isolé à certains moments précis de sa vie, d'autres, comme les religions et les mouvements culturels de grande ampleur, traversent les frontières des États. La violence est une réalité médiatisée par l'identité et l'identité se déploie dans l'espace pour l'occuper.

---

<sup>128</sup> La schizophrénie, lorsqu'envisagée comme un état psychologique particulièrement proche du chaos, représente un cas limite pour l'identité. Pour le schizophrène, il n'y a pas de surface de représentation, ou plutôt elle pénètre le corps en profondeur : « La première évidence schizophrénique, c'est que la surface est crevée. Il n'y a plus de frontières entre les choses et les propositions, précisément parce qu'il n'y a plus de surface des corps. [...] Tout événement est effectué, fût-ce sous une forme hallucinatoire. Tout mot est physique, affecte immédiatement le corps. » (ibid. : 106-107)

## Chapitre 2

### *Matérialité et symbolicité*

Des auteurs comme Chesnais et Corten qui, comme on a pu le voir plus tôt (partie 1, chapitre 1, pages 47-48, 57-58), s'opposent si directement sur la question des violences « matérielle » et « symbolique », illustrent une difficulté aigüe qui s'enracine dans un débat méthodologique typique des sciences sociales depuis longtemps. La priorité analytique accordée par Chesnais à l'aspect matériel, physique, de la violence, considéré plus réel que son versant symbolique, s'appuie sur un deuxième critère : la violence n'est pas l'équivalent de la force brute, elle est le phénomène résultant de la combinaison de cette force et de la volonté rationnelle d'en user contre quelqu'un. Ces deux éléments sont intrinsèquement liés par une position intellectuelle communément appelée le « rationalisme », qui associe capacité de rationalisation du réel pour le chercheur et comportement rationnel pour l'acteur social. En discutant, comme je l'ai fait précédemment, de l'approche structuro-rationaliste dans les études sur la violence, il a été possible de formuler un certain nombre de critiques à l'égard du rationalisme. Il est maintenant temps de revenir sur la question pour dégager les enjeux de méthode qu'il soulève et prendre position de manière à affronter un deuxième nid de multiplicité.

Le débat se présente souvent comme une opposition entre le « rationalisme » (qui, dans le champ moral, se convertit aisément en utilitarisme) et son autre. Robert O. Keohane oppose « rationalisme » et « réflexivisme » (1988 : 379-396), d'autres préfèrent parler de « constructivisme » (Kratochwill, 2000 : 73-101), Habermas usant de l'idée dérivée de Kant d'images du monde (Habermas, 1987b : 84-85), Corten de celle d'imaginaires politiques (Corten, 2006 : 7-24). Le rationalisme, moins univoque qu'il n'y paraît d'abord, suppose de concentrer l'analyse sur les résultats des comportements des individus qui sont considérés conscients et rationnels d'un point de vue instrumental. L'autre du rationalisme, moins multiple

qu'il n'y paraît d'abord, suppose problématiques jusqu'aux perceptions sensibles et considère tributaire d'une médiation la réalité la plus simple. Les considérations précédentes à propos de l'individuel et du collectif, principalement à travers les notions de *valeur* et d'*identité*, indiquent déjà une prise de position nette pour la deuxième approche. Je précise tout de même.

Les éléments communs du rationalisme depuis Hobbes<sup>129</sup>, auquel on se réfère souvent sous l'étiquette de la théorie du choix rationnel, sont un individu (ou un groupe considéré dans les termes d'un individu), une hiérarchie durable de préférences (ou d'utilités) et un comportement visant la maximisation de l'utilité par des calculs rationnels (Rule, 2002 : 52)<sup>130</sup>. C'est dans cette perspective que Chesnais et d'autres auteurs comme Jean-Pierre Derriennic (2001 : 13) et Benjamin Valentino (2004 : 1) focalisent leur attention sur la violence planifiée comme moyen organisé systématiquement pour atteindre des objectifs, objectifs qui deviennent le sens de la violence, le point focal de l'analyse. Ces auteurs prouvent largement à eux seuls qu'une lecture rationaliste de la violence est très fertile. Pourtant, au même moment, il me semble que tout acte, aussi farfelu soit-il par ailleurs, peut être dit rationnel ou utile *a posteriori*, surtout si on considère non problématique l'individu, siège de la rationalité (comme chez Derriennic, 2001 : 18). C'est pourquoi avec Green et Shapiro, dans *Pathologies of Rational Choice Theory*, je considère peu convaincants les résultats empiriques du « rationalisme » (Green et Shapiro, 1994 : 7). L'intérêt que représente à chaque fois pour les acteurs le résultat d'un processus social étant asymétrique, on pourra toujours dire ce résultat utile pour certains et inutile pour d'autres. À cet égard, la théorie du choix rationnel est en quelque sorte une théorie de la médiation *par* la rationalité, à la différence qu'elle ne problématise pas cette

<sup>129</sup> Il est clair que la pensée de Hobbes ne peut être réduite à la question du choix rationnel, mais on ne peut nier qu'il y a là un de ses traits distinctifs et que les réflexions du penseur ont contribué significativement à démontrer la fertilité du postulat de rationalité substantielle (Hobbes, 1982 [1650] : 89-137). Voir partie 1, chapitre 2, pages 81-86.

<sup>130</sup> La théorie du choix rationnel est actuellement très populaire dans les milieux universitaires. Pour une défense rigoureuse des bases et des usages de la théorie, voir *Rational Choice Theory and Large Scale Data Analysis* dirigé par Hans-Peter Blossfeld et Gerald Prein (1998).



médiation rationnelle. En effet, les définitions de l'intérêt, de l'utilité, de la rationalité ne peuvent guère se passer d'un renvoi à quelque chose d'autre qui les constitue (l'élément structurel mentionné à la première partie) : par exemple un contexte social, une histoire, un système de valeurs, des lignes de conflits, toutes des choses qui impliquent la médiation par des représentations. C'est selon moi ce qui explique la place très importante qu'occupe l'« intuition » dans les généralisations de Chesnais, Derriennic et Valentino<sup>131</sup>. Cela ne fait pas en sorte que leurs nombreuses estimations et prédictions perdent de leur plausibilité, cela n'implique pas non plus de croire sans valeur les concepts d'utilité et de rationalité. Je veux simplement faire remarquer que dans le domaine de la réflexion, ne pas problématiser revient à s'en remettre au hasard de l'imagination. Paradoxalement, c'est précisément ce que cherche à éviter l'approche rationaliste. Je crois que l'analyse sociale a beaucoup à gagner si elle prend garde à la tentation de la réification de ce qui pour exister doit être représenté mentalement (d'autant plus si cette représentation est partagée par plus d'un individu), et c'est le cas de la rationalité, de l'utilité et de l'intérêt (Falls, 1961 : 1).

*Médiation des représentations.* Les travaux de Max Weber et de Jürgen Habermas constituent une perspective médiane entre rationalisme et anti-rationalisme

---

<sup>131</sup> Le large consensus universitaire entourant le lien causal entre commerce, démocratie et paix (ou diminution de la violence) constitue un exemple du recours rationaliste à l'intuition – consensus auquel Chesnais, Derriennic et Valentino adhèrent, par ailleurs. En considérant les individus partout et toujours égaux à eux-mêmes en termes de rationalité, on peut très bien conclure que quelques arrangements et dispositions des institutions politiques et commerciales sont tout ce qui manque à la paix. Mais cela laisse un nombre important de problèmes en plan. Par exemple, on doit faire comme si l'individu se pacifiait automatiquement dans de telles institutions, sans égard aux processus historiques, sans articulation avec l'ordre des valeurs où il vit. On doit faire comme si la révolution politique anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle avait débouché directement sur une ère de paix, comme s'il n'y avait pas eu Napoléon et Hitler, comme si les démocraties libérales contemporaines ne représentaient pas la plus grande puissance militaire du monde, etc. Sans problématisation, je me demande comment faire la différence entre la théorie de la paix démocratique et un biais « ethnocentrique » ? En effet, est-ce un hasard si le modèle politique prescrit est à chaque fois celui de la société où écrit l'auteur ? Pour plus de détails sur le débat qui entoure la question, Latham (1993 : 139-164) offre un article concis et nuancé.



radical<sup>132</sup>. Prenant acte de « la singulière *confusion entre nature et culture* » (Habermas, 1987a : 64), Habermas problématise la rationalité et pose le fondement des représentations de la société et la nature en termes d'« images du monde »<sup>133</sup>. Le rationnel et l'utile sont définis par lui dans le cadre de ces images. Il conclut ainsi la *Théorie de l'agir communicationnel* :

Ce qui maintient un grand nombre de citoyens sous le même gouvernement, c'est bien moins la volonté raisonnée de demeurer unis que l'accord instinctif et en quelque sorte involontaire qui résulte de la similitude des sentiments et de la ressemblance des opinions. [...] Je ne conviendrais jamais que des hommes forment une société par cela seul qu'ils reconnaissent le même chef et obéissent aux mêmes lois. Il n'y a société que quand les hommes considèrent un grand nombre d'objets sous le même aspect, lorsque, sur un grand nombre de sujets, ils ont les mêmes opinions; quand enfin les mêmes faits font naître en eux les mêmes impressions et les mêmes pensées (ibid., 1987b : 543)<sup>134</sup>.

Le penseur passe de l'ontologie de la société à son analyse à travers le concept de *monde vécu*, qui distingue trois domaines distincts de rationalité : un monde social (où la rationalité se réfère à des *normes* sociales), un monde subjectif (où la rationalité correspond aux capacités d'*expression* de l'individu) et un monde objectif (où la rationalité est définie par un rapport instrumental aux objets matériels) (ibid., 1987a : 61). Sans « monde » de représentations, croit-il, l'Être ressemble à un « flux de contingences » indiscernables *a priori*, un chaos. Le fait de vivre dans un monde particulier, et non pas n'importe où, neutralise la liberté d'interprétation des individus (ibid. : 63), ce qui *synchronise* les représentations (Beck, 2002 : 171).

*Médiation morale.* Une pareille perspective me séduit et quelques considérations supplémentaires permettent de mieux l'articuler à mon travail. Chez Nietzsche, c'est

<sup>132</sup> Je pense spécifiquement à la théorie de la rationalisation chez Weber (1904), largement reprise par Habermas (1987a : 159-281).

<sup>133</sup> Même si certains s'en défendent, les membres du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL) ont développé un concept d'imaginaire qui me semble parfaitement compatible avec les « images du monde » de Habermas (Corten, 2006 : 7-24).

<sup>134</sup> Dans *De la démocratie en Amérique II*, Tocqueville développe une conception similaire : « Pour qu'il y ait société, et, à plus forte raison, pour que cette société prospère, il faut donc que tous les esprits des citoyens soient toujours rassemblés et tenus ensemble par quelques idées principales; et cela ne saurait être, à moins que chacun d'eux ne vienne quelques fois puiser ses opinions à une même source et ne consente à recevoir un certain nombre de croyances toutes faites. » (1961 [1840] : 20)

la médiation par les valeurs, la morale (petite et grande), qui fonde les représentations. « Même dans le domaine de la perception des sens, il n'est d'autres expériences vécues que morales » (Nietzsche, GS : §114). Répétons que cette « morale » ne se réfère pas qu'aux grandes institutions comme le christianisme. Sur le plan des valeurs, l'humain se différencie peu de l'animal<sup>135</sup>, sinon par ses capacités narratives qui lui permettent de produire des valeurs parfaitement abstraites, c'est-à-dire absolument insaisissables en dehors de systèmes symboliques en général et de la narration en particulier. Si un mot comme « chaise » est rigoureusement autre chose que « la chaise » matérielle qu'il peut servir à désigner, il n'en est pas toujours ainsi dans le domaine moral (ibid., PBM : §21). En effet, les principes moraux les plus abstraits et généraux (comme le droit, le « nous », le « ils » ou le « bien ») ne trouvent pas d'autre expression que dans la narration : c'est ce que l'on peut nommer la spiritualité, pour désigner l'usage de l'esprit humain. On a tort de bannir le terme « spiritualité » en l'associant exclusivement à un ésotérisme qui désignerait quelque chose comme des individus invisibles sous le terme « esprit »<sup>136</sup>. La spiritualité, ici, ne suppose pas d'êtres surnaturels, elle ne désigne que le degré de recours à la narration dans un système de valeur. La spiritualité est selon moi la seule différence véritablement évidente entre l'humain et l'animal – ce à quoi je reviendrai à la troisième partie.

<sup>135</sup> Les émotions et les sensations ne sont pas les seuls points communs. À partir des travaux pionniers de Konrad Lorenz, on peut également affirmer que des rituels existent dans le règne animal et non pas seulement chez les espèces qu'on désignerait comme plus intelligentes ou plus complexes (Lorenz, 1963). J'y reviens longuement un peu plus loin (partie 3, chapitres 1 et 2). Plus proche de nous, le documentaire intitulé *La marche de l'empereur* montre éloquemment la complexité aigüe des rituels qui accompagnent la reproduction des manchots en Antarctique (Jacquet, 2004).

<sup>136</sup> Une société hautement spirituelle n'est pas une société où tout le monde croit aux « esprits », mais une société où les relations sociales en générale et de pouvoir en particulier sont fortement marquées par la narration. C'est seulement dans une telle société que l'idée suivante peut effectivement décrire la place politique de l'esprit : « [...] l'"esprit" comme surface d'inscription pour le pouvoir, avec la sémiologie pour instrument; la soumission des corps par le contrôle des idées; l'analyse des représentations, comme principe dans une politique des corps bien plus efficace que l'anatomie rituelle des supplices » (Foucault, 1975 : 121).

Quoi qu'il en soit, dans la mesure où il existe une proximité étroite entre la narration et la morale dans les sociétés humaines, l'occupation et la maîtrise du « territoire » narratif devient un enjeu politique prioritaire<sup>137</sup>. La définition politique du juste et de l'injuste, du bien et du mal, par exemple, permettent de se représenter des axes de valeurs qui ont tout à voir avec la violence et son éventuelle logique : pensons entre autres à la guerre juste et à la légitime défense (Cardini, 1992; Walzer, 1999), ou encore à la définition d'un code criminel (Foucault, 1975). Les liens sémantiques qui peuvent être « tissés » narrativement étant infinis, il y a beaucoup d'espace pour l'erreur, le mensonge, le sophisme, l'auto-justification inconsciente, etc. – comme l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche le martèle l'écume à la plume (par exemple Nietzsche, NT : §1). Cet aspect de la morale constitue pour moi une piste de recherche privilégiée : la morale et les enjeux narratifs entourant sa définition ou son actualisation sont au cœur de ce qui constitue les identités et les « frontières » entre elles.

Quel est l'enjeu de méthode qui se cache derrière tout ça? Au regard de ces quelques considérations, je dois dire que la « violence physique pure » ne me semble pas exister – bien que j'accepte sans nuance l'idée de « force physique pure ». Puisque identité et violence peuvent prendre autant de visages qu'il y a de perspectives, elles prennent leur consistance (leur réalité) par la médiation des valeurs. Considérant le rôle central de la morale dans la synchronisation des identités, la naissance, la vie et la mort des valeurs sont ce qui devrait avant tout compter pour l'analyse de la violence. À cet égard, je suis particulièrement interpellé par le rôle de la narration, qui constitue l'aspect spécifiquement humain de la morale. L'enjeu de méthode qu'implique la problématisation de la médiation c'est de se donner les moyens de *comprendre comment se constituent les identités et leurs délimitations*. À partir des considérations de Nietzsche sur le sujet, cette constitution identitaire se comprend en

<sup>137</sup> Autrement dit, un enjeu duquel dépend le triomphe de certaines valeurs sur d'autres, duquel dépend aussi la durée des valeurs dans le temps : un enjeu duquel dépendent les identités. Le territoire narratif (avec son impact sur la morale et les identités) se situe en amont de la violence.



termes de morale et la narration est appelée à jouer un rôle de premier plan – et ce en amont de la violence.

*Géométrie de la médiation.* À propos de la médiation morale, la distinction de base qui s'impose oppose le « médiatisé » et le « non médiatisé ». À un extrême, le médiatisé est uniquement symbolique et narration, un spirituel pur prenant une apparence de « transcendance »<sup>138</sup>. À l'autre extrême, le non médiatisé est « substance »<sup>139</sup> pure, sans nom, dépourvue de toute représentation, de toute détermination : un négatif absolu. De la même manière que frôler la mort physique permet de repérer la valeur substantielle (la mort étant par excellence le non médiatisé, l'identité parfaite), frôler la mort « psychique » (je pense à l'assujettissement moral ou à l'exclusion sociale par exemple) permet de repérer la valeur transcendante (Deleuze et Guattari, 1980 : 198). Les exemples que l'on peut donner de l'un et de l'autre sont très proches : la fin qu'impose invariablement la mort à la vie<sup>140</sup> et les représentations de la vie après la mort (un enfer, un cycle de réincarnation). Si les deux extrêmes semblent si proches dans les faits malgré leur opposition conceptuelle, c'est que même si les humains développent une culture qui

<sup>138</sup> J'use de ce terme en me référant à la discussion de la logique transcendantale faite par Kant dans *Critique de la raison pure*. À cette occasion, le penseur cherche à faire la distinction entre la pensée *a priori* et la pensée empirique des objets (Kant : 1980 [1781] : 121). C'est l'idée de connaissance *a priori* qui retient mon attention : « Nous entendons donc en ce qui suit par connaissances *a priori*, non celles qui ont lieu indépendamment de telle ou telle expérience, mais celles qui sont absolument indépendantes de toute expérience » (ibid. : 64). Cette « indépendance absolue » du transcendantal permet de se figurer une réalité culturelle extrême entièrement déterminée par l'abstraction humaine.

<sup>139</sup> Je pense principalement au concept hégélien de « substance ». Pour Hegel, la substantialité représente le degré maximal d'identité entre la chose dans sa vérité et l'idée qui vise à la comprendre parfaitement. Pour le dire en ses mots, l'idée logique accomplie « [...] est la substance absolue de l'esprit ainsi que de la nature, elle est l'universel qui pénètre toutes les choses » (Hegel, 1969b [1812-1816] : 272). L'idée logique accomplie ne venant jamais, sinon dans un devenir qui reste toujours à venir, j'use du terme « substance » pour désigner un absolu insaisissable. Autrement dit, l'absolu non médiatisé est inaccessible *directement*, mais il faut se donner les moyens de le concevoir et de le nommer.

<sup>140</sup> Je viens de nommer l'innommable. Ce faisant, cependant, je me contredis moins que je n'exploite la nature du texte à mon avantage, car le mot n'est pas la chose mais plutôt un moyen de se la représenter sous une forme médiatisée. Le pouvoir de dédoublement du langage ne révèle toute sa superbe que lorsqu'on l'emploie pour représenter ce qui ne peut l'être. Je ne peux me saisir de la substance, mais je peux poser son fantôme – quitte à devoir le réviser encore et encore.



leur est propre individuellement et collectivement, cette culture n'est pas une invention parfaitement libre. La culture articule le rapport au monde des humains, se faisant elle traduit dans des représentations variables à l'infini un négatif auquel on ne peut échapper<sup>141</sup>.

Comme on le verra au chapitre suivant, la durée de l'existence des identités aide singulièrement ce discernement dans l'analyse (et permet d'ajouter une catégorie médiane entre les extrêmes transcendant et substantiel). Pour le moment, et sans tenir compte du paramètre temps, il y a trois grands types de médiation : (1) les représentations sensibles<sup>142</sup>, (2) les représentations symboliques (parmi lesquelles je me permets d'accentuer les représentations narratives, caractérisées par la raison) et (3) la mécanique impersonnelle des habitudes (du corps comme de l'esprit). Ensemble, ces trois types constituent la culture au sens le plus général. La « matérialité » existe quand même, mais elle doit être conçue indépendamment de toute interprétation, de toute représentation, elle doit retourner à l'état de négatif. Sans cela, elle devient *ipso facto* « symbolique ». Elle est nécessité abstraite sans concept, substance pure de toute culture. On ne peut donc pas dire qu'il y a une violence brutale, primaire, mais bien une force brute.

---

<sup>141</sup> L'idée d'une substance négative peut sembler contredire l'élément perspectiviste du cadre théorique en construction. En effet, la distinction matérielle/symbolique reprise ici pourrait sous-entendre deux ontologies concurrentes, « perspectiviste » et « réaliste ». C'est pourquoi il est utile de rappeler au lecteur l'idée laërcienne, endossée au début de la deuxième partie, selon laquelle toute philosophie peut être divisée en trois : son ontologie, son épistémologie et sa morale. Dans le cas qui nous occupe, ce ne sont pas deux ontologies qui s'opposent, mais une épistémologie perspectiviste et une ontologie de la puissance qui se complètent – conformément à une certaine lecture de la pensée de Nietzsche. C'est-à-dire que le monde se livre d'une infinité de manières devant lesquelles le chercheur doit savoir rester humble, mais que cette infinité nourrit plus qu'elle n'empêche la représentation de l'Être.

<sup>142</sup> Je conçois les représentations sensibles en me référant à la notion « d'impression » chez Hume (1968 [1739-1740] : 65-67). On pourrait également trouver une certaine équivalence conceptuelle chez Kant, dans ses élaborations sur l'entendement (1980 [1781] : 130-147)

*Précisions sur la substance.* La substance est un concept aussi paradoxal que nécessaire. Comme le suggèrent Chrysippe et Zénon d'après Diogène Laërce, la substance doit être envisagée comme la matière première de l'Être, ce qui fait mystère avant sa détermination par la pensée (1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 151). Elle est l'idée de la chose qui ne fait pas l'objet d'une idée. Dans sa *Divine comédie*, Dante suggère de renvoyer la substance à la « chose profonde » (2004 [1321] : chant XXIV, 70-75). Elle est la vérité des profondeurs inaccessibles par-dessus laquelle est disposée la surface déchiffrable du langage. Dans une perspective plus spinoziste, la substance est cet objet à la fois quelconque et absolument commun « dont tous les modes sont variables » (Deleuze, 1969 : 140). Les valeurs dans leur état liquéfié : elle est ce qui subsiste quand tout est disjoint et indifférencié – le « chaosmos » (ibid. : 206).

Au point de contact entre le chaos indiscernable de la substance et la subjectivité qui se la représente, le langage et la morale produisent de l'ordre, s'érigent en surface de décodage. Cette dualité *profondeur de l'Être / surface des représentations* peut paraître anti-intuitive au premier abord. Puisqu'il se reconnaît dans le bon sens, dans le sens commun, dans les produits culturels, dans les institutions politiques et économiques, etc., toutes des réalités sociales qui s'adressent à lui et qui émanent largement de lui, l'humain normal vit dans un monde qui a toutes les apparences de l'immuablement vrai<sup>143</sup>. C'est là que se découvre la valeur épistémologique de toutes les subjectivités anormales (au sens quantitatif plutôt que moral), de celui que l'humain normal nomme « fou ». La folie, en effet, plus qu'une affection spécifique est essentiellement le produit d'une soustraction : s'expose à se révéler folle toute raison qui s'écarte de la normalité. Cet écart et ses conséquences concrètes (l'internement du fou, par exemple) permettent de prendre la mesure de la place de la médiation dans l'expérience normale. Il suffit de presque rien pour que le

<sup>143</sup> Pour un rappel concernant sens commun et bon sens, voir partie 1, chapitre 3, page 103; pour davantage concernant l'humain normal, voir partie 3, chapitres 2 et 3, pages 248-249, 281-285 et 290-292.

décodage du monde, l'interprétation de la surface de l'expérience, change du tout au tout (le vieillissement y suffit). De la même manière que l'enfant se présentait à la fin de la première partie comme le principe limite du drame moralisateur de la violence, le fou apparaît ici comme un garde-fou épistémologique. Il oblige à tenir compte de l'existence irréductible d'autres lectures du monde parfaitement réelles – puisque même l'hallucination la plus délirante demeure un événement parfaitement réel, quitte à devoir distinguer l'hallucination de la chose hallucinée. La description de l'autisme de Raffin (2001 : 22-29), la conception de la schizophrénie de Deleuze (1969 : 106-107), l'interprétation des peintures de Jérôme Bosch de Foucault (1972 : 39) ou l'œuvre d'Antonin Artaud (1964 : 21-40, 64, 180-181) ont en commun de faire ressortir l'idée d'une surface crevée qui permet la pénétration du sujet par tout ce qui l'entoure, y compris les mots. Une sorte de proximité avec le chaos issue d'un état de médiation minimum, ou plutôt de médiation par le corps qui abolit toute distance entre les événements et le sujet. Ici encore, la métaphore privilégiée par les auteurs est celle du liquide, une sorte de subjectivité liquide. Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut retenir pour le moment c'est cette possibilité d'une surface de représentation *crevée* plongeant vers l'obscurité d'une substance où tout se mélange; l'idée selon laquelle la normalité et l'ordre de médiation qui l'accompagne peuvent se perdre, ce qui révèle leur caractère superficiel et l'univers sans visage et sans nom qu'ils recouvrent.

Ces considérations nous permettent de revenir sur la délicate question de la différence entre la force et la violence. En effet, la collision entre deux rochers ne peut-elle pas être qualifiée de violente? Il faut d'abord souligner que je cherche à développer des concepts et non à dire ce que les gens pensent « vraiment » quand ils usent du terme violence. Ceci dit, dans la mesure où je me penche sur le thème de la violence tel qu'il apparaît à la surface de la *société humaine*, toute violence dépend de l'existence effective d'une volonté violée, d'une victime. C'est-à-dire qu'il n'y a aucun geste qui soit par lui-même violent, aucune force par elle-même violente –

aussi destructrice soit-elle par ailleurs. Sous cet angle, la collision entre deux rochers ne peut être qualifiée de violente qu'au sens figuré, le sens propre devant à tous les coups se rapporter à l'identité du sujet de l'hostilité. C'est cette voie qui est empruntée ici, dans le cadre d'un propos qui cherche à porter le regard jusqu'aux limites morales de l'humanité, mais qui ne va pas plus loin. Pourtant, ne serait-ce que le temps de quelques paragraphes, il est utile de se représenter ce choix dans les termes d'une simplification utile mais *ontologiquement* insuffisante.

L'idée de substance profonde exige un effort d'abstraction supplémentaire qui fait ricochet sur le *conatus* et la volonté de puissance. Comme je l'ai défendu au chapitre précédent, la volonté se conçoit indépendamment du concept de conscience. La volonté se rattache à une puissance qui se dépense, qui existe et prolonge son existence dans la dépense d'elle-même. Ainsi, toujours d'un point de vue ontologique, à suivre ce raisonnement jusqu'à sa limite extrême, cette affirmation entraîne des conséquences logiques importantes : la victime et sa volonté violée doivent pouvoir être envisagées sans passer par la conscience ou les représentations de la victime. *La violence doit pouvoir être prêtée à l'inanimé.* En effet et ultimement, la victime n'est pas définie par sa conscience, mais par sa volonté et celle-ci existe partout où il y a de la puissance. C'est pourquoi la scène où deux forces sans âme entrent en collision peut être qualifiée de violente au sens propre. En s'arrêtant l'une l'autre, en se limitant, en se détruisant, etc., des volontés se font mutuellement violence, une violence substantielle qui se passe de toute spiritualité.

Tirons les conséquences ontologiques de cette distinction cruciale entre violence humaine et violence pure et rapportons-la à la distinction entre hostilité et violence afin qu'elles s'éclairent mutuellement. Au niveau de l'Être pris dans sa généralité et à proprement parler, dis-je, les puissances se font violence les unes aux autres dans la mesure où elles se nient entre elles – comme dans l'image d'une collision entre deux rochers. Ce qui compte à cet égard c'est que la « victimisation » de quelque



chose d'aussi impersonnel qu'inanimé mène à son extrême logique l'idée de violence en tant que réalité morale – là où il ne subsiste que les paramètres minimaux de la violence, c'est-à-dire « puissance », « volonté » et « négation ». Du point de vue du rocher-victime, n'est-ce pas, il n'y a pas d'image, pas de discours, pas de processus moral; il n'y a aucune représentation, aucune médiation, aucun point de vue. Si l'on peut dès lors parler de violence « pure », c'est certes parce qu'on se trouve devant une négation pure, mais encore plus parce que nous atteignons le degré zéro de l'hostilité.

Ce détour abstrait débouche sur deux affirmations considérables : (1) *l'Être et l'hostilité ne s'équivalent pas* parce que l'Être peut exister sans hostilité; (2) la violence humaine se distingue de la violence pure en raison de ce qu'elle ajoute nécessairement une dimension morale au triptyque « puissance », « volonté » et « négation ». Cette dimension morale, c'est-à-dire l'hostilité, se veut être *ce qui morcelle* (aux différents niveaux d'analyse) l'espace identitaire occupé par l'humanité prise dans son ensemble. Ainsi posée, l'hostilité se présente comme l'un des rapports médiatisés que l'humanité entretient avec elle-même, *un rapport qui se présente sous forme de frontières morales*.

*Précisions sur la narration.* À propos du privilège analytique accordé à la narration, ce qu'il importe d'accentuer à ce stade-ci c'est la duplicité du narratif. Je m'explique. Devant la multiplicité infinie, beaucoup d'efforts d'organisation des représentations sont menés. La narration, et plus spécifiquement le concept (qui n'est rien d'autre qu'une idée générale ou synthétique), est l'outil clé de ces efforts dès lors qu'il définit des unités sémantiques et permet de se figurer abstraitement leurs rapports (ordre et hiérarchie notamment). Le mot n'est pas la chose désignée par lui, mais il est lui aussi une chose. C'est pourquoi Deleuze et Guattari parlent de surcodage, qui désigne un surplus narratif, un élément de création qui se trouve dans

le langage et qui s'additionne à ce qui est désigné (1980 : 55)<sup>144</sup>. La fongibilité du langage, correspondant au concept de traduction chez Deleuze (ibid. : 81), est en effet exceptionnelle – bien plus grande que celle de l'argent comptant. La narration peut s'emparer de toute chose, elle peut tout traduire, elle peut tout ramener à elle. Selon Deleuze, il s'agit là de la principale condition d'existence de quelque chose comme la science. À chaque fois, et c'est la grande difficulté, la narration ajoute la marque de son ordre et de sa perspective aux choses dont elle s'empare.

À titre d'exemple, qu'est-ce qui permet de distinguer rigoureusement la société humaine parfaite sans violence rêvée par les Lumières et la docilité automatique parfaite rêvée par les militaires (Foucault, 1975 : 198)? Dans la perspective de Foucault, il s'agit de deux rêves aussi sublimes qu'impossibles qui ont en commun un point crucial : une perfection conçue dans les termes d'une uniformisation et d'une normalisation (ibid. : 215). Pourtant, si on se réfère à la moralité occidentale contemporaine ordinaire, cette uniformisation et cette normalisation prennent l'allure d'un rêve ou d'un cauchemar en fonction de la charge de valeur que leur ajoute la narration. Dans un cas la normalisation réelle est légitimée narrativement par une fin idéale jamais atteinte. Dans l'autre, la même normalisation réelle est légitimée narrativement par un impératif de survie qui nécessite une efficacité maximale. *Il se trouve que les enjeux entourant la violence posent sans cesse ce type de problème.* La question qu'on est alors en droit de se poser est : en quoi les pratiques narratives cachent-elles de la violence?

*Retour épicurien sur la médiation.* En guise de rappel conclusif, revenons à l'essentiel du propos tenu en sillonnant un autre chemin. Suivant Épicure, la sensation serait caractérisée par l'absence de raison et l'absence de mémoire (Laërce, 1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 1261). Quelque chose comme une empreinte

---

<sup>144</sup> La psychanalyse en général, et Jacques Lacan en particulier, se sont penchés sur la question à peu près dans les mêmes termes (Lacan, 1966).

négative de l'Être sur notre esprit (donc très proche de la notion de substance proposée plus haut)<sup>145</sup>. La médiation intervient donc, pour lui, dès que la sensation n'est plus rigoureusement présente<sup>146</sup>, soit dès que la mémoire intervient, dès qu'une opinion, un concept ou une notion commence à germer. C'est là ce qu'il appelle la prénotion, la glaise de la réflexion, qui correspond à un engrangement de sensations et des pensées qui leur sont subséquentes. Cela signifie que ce qui peut être qualifié d'authentique contact substantiel avec l'Être est infime – infinitésimal si l'on tient compte des opinions, concepts, notions et autres habitudes qui s'accumulent au cours d'une vie et qui conditionnent toujours davantage notre réception des événements encore à venir. Ce que nous appelons réalité est à chaque fois un composé médiatisé, quelque chose d'insaisissable *sur* lequel est apposé un surplus de représentation.

De là vient que même les réalités inévidentes sont à rendre manifestes à partir de ce qui apparaît; de fait, toutes les pensées supplémentaires tirent leur origine des sensations, aussi bien par leur rencontre, l'analogie, la ressemblance, la composition, ce à quoi le raisonnement apporte aussi sa contribution, et les images mentales des fous et celles qui surviennent dans les rêves sont vraies, car elles meuvent. Mais ce qui n'est pas ne meut pas. (Épicure cité par Laërce, *ibid.* : 1262)

Que l'on appelle ce surplus imaginaire, médiation, représentation ou langage n'est pas ce qui compte le plus. Ce qui compte c'est l'efficacité de ce surplus. Toujours d'après Épicure, on peut évaluer l'efficacité de la médiation des représentations quand elle met l'Être en mouvement, quand quelque chose d'autre bouge à cause d'elle – par exemple quand on n'approche plus la main du feu après s'y être brûlé; quand on tue après en avoir reçu l'ordre; quand on apprend sur les bancs d'école ou qu'on intègre les règles de politesse dans son quotidien; quand on suit un conseil<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Je souligne que cette idée d'empreinte requiert de concevoir le corps et l'esprit dans la perspective d'une continuité parfaite. Que ce soit de l'expérience du corps aux marques de l'esprit ou des marques de l'esprit à l'expérience du corps (quand je deviens irascible sur la base d'un désaccord dans une discussion par exemple), le mouvement de passage d'un terme à l'autre est ininterrompu.

<sup>146</sup> Hume développe le thème des impressions et des idées à peu près dans la même perspective (1968 [1739-1740] : 63-79).

<sup>147</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler l'idée d'« énonciation performative » de John L. Austin, telle que conçue dans *Quand dire, c'est faire* (1962). Une énonciation est dite performative, en effet, dans la

Il ne faut pas perdre de vue que la médiation est elle aussi une chose (bien qu'elle ne soit pas la chose médiatisée), qu'elle n'est en rien inférieure aux choses qu'elle recouvre, dédouble et copie. C'est pourquoi elle est en mesure de générer du mouvement au même titre qu'un corps qui fait se mouvoir un autre corps. Les profondeurs affectent la surface médiatisée et la surface médiatisée affecte les profondeurs dans un mouvement ininterrompu et la rupture entre les deux n'a de réalité que dans l'analyse. Il s'en dégage l'image d'un Être complètement opaque dont la bordure est une multiplicité de perspectives médiatisées particulières.

Cette efficacité toute superficielle est ce qui donne son sens à l'idée de Deleuze selon laquelle « toute la science possible est le long du rideau » (Deleuze, 1969 : 19). La vérité des choses telle que l'on peut aspirer à la formuler, leur sens, n'est ni dans l'au-delà d'une idée absolue telle que la rêvait Hegel, ni dans l'en-deçà des profondeurs chaotiques telles que les arpentaient Nietzsche, mais à la frontière exacte entre la proposition et la chose (ibid. : 34)<sup>148</sup>. La vérité est un phantasme du sujet qui reprend tout dans son propre mouvement spirituel (ibid. : 257), ou plutôt la frontière phantasmatique qu'on ne peut pas dépasser. Elle se limite à des approximations jamais parfaites (puisque rien d'humain n'est parfait) qui forcent sans cesse sa reformulation. La vérité, et avec elle toute science, trouve sa propre vérité dans la politique, en tant qu'elle est un accomplissement politique : l'humain n'arrive pas plus à refermer un cercle parfait sur la connaissance que sur autre chose, c'est pourquoi les profondeurs demeurent à jamais plongées dans les ténèbres, à jamais inépuisées par le discours. Et c'est là qu'apparaît l'autre versant de l'efficacité de la médiation, sa puissance de contre-effectuation. L'imperfection éternelle de la représentation, l'écart impossible à combler entre l'être et sa médiation, permet au sujet de refuser son expérience, de se représenter un vivre autrement, de se figurer

---

mesure où elle peut être considérée en elle-même comme un acte (et non pas seulement la description d'un acte), dans la mesure où elle *fait* quelque chose dans le réel.

<sup>148</sup> Suivant Deleuze, le sens c'est « la puissance à recueillir ou à exprimer un effet incorporel distinct des actions et des passions du corps, un événement idéal distinct de sa propre effectuation présente » (1969 : 107).



des modifications, de les projeter et de les mettre en œuvre. Bref, la politique de la médiation a pour enjeu un espace de liberté vis-à-vis de l'être en ce qu'elle autorise sa négation et son altération (par le mensonge entre autres).

## Chapitre 3

### *Durée*

Toutes ces choses ont leur mort,  
comme vous; mais cela est caché pour certaines  
qui durent longtemps; et les vies sont courtes.  
(Dante, 2004 [1321] : chant XVI, 79-81)

Jamais nul effort de la raison,  
par le plaisir humain, qui change  
en suivant le ciel, ne fut jamais durable.  
(ibid. : chant XXVI, 127-129)

À ce stade, l'éventail des choix de perspectives théoriques qui s'offre à moi est significativement rétréci. Ce qu'il importe de trouver maintenant c'est le moyen d'approcher la durée des identités *déjà constituées* (ces agencements de valeurs plus ou moins étendus dans l'espace) et leurs frontières. Je séparais à l'instant le domaine des représentations culturelles du domaine abstrait de la substance non médiatisée. Il se trouve que le paramètre du temps est en mesure de recouper cette distinction et de lui ajouter une dimension importante. Ensemble, la question du macro- et du micropolitique (l'*espace* des identités), d'une part, et celle de la durée (le *temps* des identités), d'autre part, constituent les deux paramètres effectifs de ce cadre théorique.

À l'instar des dualités individu/collectivité et matérialité/symbolicité, le thème du temps fait l'objet de débats universitaires tranchés. Il est fréquent de le voir problématisé en termes de cycles économiques, de cycles révolutionnaires ou même de psychologie du développement, par exemple<sup>149</sup>. Le temps dans la perspective du

---

<sup>149</sup> Je pense notamment aux travaux pionniers de Burns et Mitchell (1964) sur les cycles économiques dans le domaine des affaires et à ceux de Braudel (1979) sur le rapport entre les cycles longs du capitalisme et la guerre. En ce qui concerne les cycles révolutionnaires, je pense par exemple à la distinction entre l'état révolutionnaire et la démocratie chez Tocqueville (1835) et à la crise sacrificielle chez Girard (1998). Pour la psychologie du développement, je pense à Piaget et à ses études sur les stades de l'enfance (1977). On pourrait ajouter le thème des cycles politiques (notamment en ce qui concerne les régimes et leur décadence), tellement discuté depuis Platon jusqu'à Machiavel en passant par Aristote.

rapport à la mort chez Heidegger (1986 [1924] : 310-314) m'interpelle, mais en s'accaparant le thème de l'éternel retour nietzschéen, Deleuze va dans une direction qui me convient mieux. D'une manière qui peut paraître inattendue, Deleuze use du terme « heccéité », en se référant directement au latin « *haec* » au sens de « cette chose » et indirectement à « *ecce* » pour « voici » – ce qui évoque le doublement fameux « *ecce homo* » de Pilate et de Nietzsche (Deleuze et Guattari, 1980 : 318-319). Le sens conceptuel qui est visé est « la chose que voici qui dure ». Par là, on signifie que la durée prend son sens par la chose qui dure et que, réciproquement, la chose prend son sens par la durée. Dans le cadre de cette thèse, la chose c'est l'identité. « Il y a seulement des heccéités, des affects, des individuations, sans sujet, qui constituent des agencements collectifs » (ibid. : 326). Je traduis cette phrase comme suit : il y a seulement des valeurs dans le temps, et c'est ce qui donne son contour à toute chose. C'est de là que procède, dans la représentation, l'individuation d'une vie, d'un climat, d'un vent, d'un essaim, d'une meute, d'une identité (ibid. : 321).

*Substance permanente.* Le concept d'« éternel retour » chez Nietzsche renvoie à différents sens. Dans *Par-delà le bien et le mal*, l'éternel retour est un principe d'acceptation du monde dans ce qu'il a de tragique qui se répète infiniment (PBM : §56). Le rythme imposé par la mort a pour conséquence directe que la civilisation doive être reconstruite du début à chaque naissance. Cela implique d'abord un processus d'oubli et de distorsion de la « mémoire » de la civilisation aussi salutaire que terrible – une collectivité finit toujours par oublier ses haines, mais elle oublie aussi ses leçons et parvient à faire des coquilles vides de ses plus grandes réussites culturelles (ibid., CI : II, §1-10). Éternel retour du non-savoir, de la confusion, dans un cadre de nécessité d'action et de rapports conflictuels. Mentionnons ensuite les rythmes imposés par la nature, comme les jours, les saisons, les catastrophes. Bref, le concept d'éternel retour, dans cette perspective, accentue la question du rythme des rapports humains comme délimitation : cela *enlève* ou *soustrait* aux identités

individuelles et collectives une grande part de leur liberté d'interprétation et de création culturelle. « Rappelons-nous l'idée de Nietzsche : l'éternel retour comme petite rengaine, comme ritournelle, mais qui capture les forces muettes de l'impensable du cosmos » (Deleuze et Guattari, 1980 : 423). Il y a un négatif qui existe *de tout temps* et qui exige une réponse des humains. La question est posée négativement, et ce sont les identités individuelles et collectives qui lui répondent positivement, donnant au monde sa forme culturelle. Comme le lecteur l'aura sans doute remarqué, ce négatif « permanent » recoupe exactement la catégorie « substance » non médiatisée discutée plus haut. Par exemple, comme on l'a vu dans la première partie et comme on le verra lors de la quatrième, la violence débouche facilement sur elle-même, c'est-à-dire sur plus de violence. Que des sociétés humaines existent aujourd'hui implique nécessairement une victoire sur l'effet dissolvant de la violence. Il est très important de remarquer que cette victoire ne prend pas la même forme partout, qu'elle ne renvoie pas aux mêmes symboles, aux mêmes récits.

*Transcendance durable.* C'est sur le terrain de la médiation que ce qui est substance permanente est traduit culturellement par les humains. La culture, en tant qu'identité collective, n'est pas éternelle, même chez les civilisations les plus durables. Les *Discours sur la première décade de Tite-Live* (Machiavel, 1996 [1531] : 179-461) portent spécifiquement sur les moyens à la disposition des humains pour fonder des États capables de durer. Cette durabilité est son critère premier pour distribuer blâmes et mérites aux grandes cités de l'Antiquité et à leurs législateurs. En parlant de la monarchie, de la tyrannie, de l'aristocratie, de l'oligarchie et de la démocratie, Machiavel postule que tous ces gouvernements sont mauvais dans la mesure où ils sont tous incapables de durer, s'effondrant généralement avec la vie de leur fondateur (ibid. : 194)<sup>150</sup>. De la même manière, la grandeur d'un individu est

<sup>150</sup> En quoi Machiavel reprend apparemment les thèses fortes de Polybe dans son *Histoire du siècle des Guerres puniques* (II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.).



déterminée par l'ampleur et la durabilité du lien qu'il contribue à tisser entre les humains. Les meilleurs hommes sont, en ordre décroissant de grandeur, les fondateurs de religion (fondement de la possibilité même du politique), de républiques (régime politique le plus durable), de royaumes (généralement première forme de régime politique), les conquérants (qui défendent la durée du régime en augmentant son empire) et les lettrés (aux rôles multiples, dont celui de mémoire). Les pires hommes sont ceux qui contribuent à détruire ces cinq œuvres (ibid. : 210). Sans récupérer la charge morale de ces considérations sur les bienfaits et les méfaits de la durabilité, je crois qu'il y a là un élément fondamental de la constitution des identités individuelles et collectives. Le critère de l'effondrement d'une identité « avec la vie de son fondateur » me semble excellent, précisément pour éviter les débats sans fin sur ce qui est plus ou moins important dans la culture humaine. *Le transcendant, c'est une médiation qui dure plus que la vie d'un individu.* L'identité transcendante ne se repère pas à partir de ce que clament les individus et les collectivités à propos d'eux-mêmes. Elle se repère si l'affirmation en question est ou non le relais d'une valeur qui dépasse son énonciateur dans le temps. Les exemples les plus évidents sont sans doute les valeurs religieuses, les traditions, les valeurs philosophiques, les idéologies, les complexes étatiques, l'idée de culture en général, etc. Toutes des identités dont on peut évaluer l'importance, l'impact ou le déclin respectif en les comparant entre elles sur la base de leur durée. On pourra comparer par exemple moins de deux cents ans de valeurs démocratiques et plus de 2000 ans de christianisme en Occident pour nuancer un certain triomphalisme (Fukuyama, 1992 et Doyle, 1983a).

*Vivante éphémérité.* Mentionner l'impact très inégal des individus sur les identités, comme je l'ai fait au paragraphe précédent, c'est soulever un problème. Le christianisme qui existe depuis près de 2000 ans, est-ce la même chose que le discours de mon voisin chrétien? Oui et non. Oui, car mon voisin exprime une identité collective qui le dépasse dans l'espace (disons un milliard de chrétiens) et

dans le temps (2000 ans de christianisme). Non, car en exprimant ses valeurs chrétiennes, mon voisin se les accapare et rien ne garantit le moindrement son orthodoxie. Puisqu'il n'est pas un principe, mais un individu, son expression implique nécessairement un *écart* vis-à-vis du christianisme « institué » (Molina, 2007 : 51-53). Aussi croyant soit-il, notre sympathique dévot est nécessairement un facteur de transformation et d'érosion des valeurs chrétiennes telles qu'on a pu vouloir les lui apprendre. Du jour au lendemain mon voisin peut devenir la pointe d'une transformation culturelle plus large, ou finir par être considéré comme un hérétique pour être ensuite rejeté. Aucune identité transcendante, aussi durable soit-elle, n'existe sans être valorisée individuellement et aucun individu n'est assez parfait ou docile pour exprimer une identité transcendante d'une manière toujours identique et toujours fidèle au « sens institué ». Par conséquent, l'individu est le lieu actif (à différents degrés) de l'actualisation et de la disparition des valeurs et des identités. Cela recoupe l'idée deleuzienne de la ligne de fuite moléculaire comme point de rupture (Deleuze et Guattari, 1980 : 16). En tant qu'elle est issue d'un triomphe politique, une identité transcendante est à la fois manque et excès : elle ne parvient pas à la totalisation macropolitique, d'une part, et elle impose une charge identitaire à l'individu, d'autre part. L'insuffisance et la surcharge du transcendant coïncident l'individu et le poussent à la fuite (ibid. : 144). Si, comme il a été dit plus haut, le micropolitique est rapide et le macropolitique est lent, c'est que l'individu se meut dans un monde toujours changeant auquel il s'adapte sans cesse avec plus ou moins de succès. Partie prenante d'un monde en transformation, l'individu est souvent appelé à renouveler et à actualiser ses identités dans le détail du quotidien. Ce faisant, sa culture encadre son potentiel d'innovation et d'adaptation, mais ne peut jamais le réduire totalement. Reportées au niveau macropolitique, les « lignes de fuites » individuelles sont invisibles ou alors semblent insignifiantes, ce qui n'est plus le cas lorsque de nombreuses fuites simultanées s'agencent entre elles ou qu'une fuite a un effet d'entraînement durable.

Que les individus naissent continuellement, gonflant et renouvelant l'humanité régulièrement génération après génération, représente un potentiel de rupture culturelle et politique formidable. Si liberté individuelle (ou même liberté tout court) il y a, elle se trouve coincée dans ce lieu éphémère entre la transcendance et la substance – bref coincée *avec la vie*. Cette liberté existe dans la confusion et l'incertitude, qui ne sont que le reflet de la fragilité de la vie individuelle et de ses limites physiques et psychologiques. En guise d'exemples on pourrait évoquer le traité de paix, la décision politique et le dialogue argumentaire. Le traité de paix exige les efforts narratifs concertés d'identités qui, récemment, ont activement cherché à se faire mutuellement du mal. L'épisode de la paix de Nikkias dans *La guerre du Péloponnèse* constitue une tragique illustration de la difficulté d'une pareille entreprise (Thucydide, 1964 [Ve siècle av. J.-C.]). À cette occasion, les meilleurs hommes politiques de l'époque selon Thucydide, après moult efforts et tractations, n'arrivent qu'à un résultat mitigé et *éphémère*. Dans les démocraties libérales occidentales contemporaines, les décisions politiques sont prises quotidiennement au confluent d'un grand nombre de valeurs et d'identités contradictoires. De même, dans les rapports interpersonnels quotidiens, on cherche souvent à se faire comprendre ou à convaincre quelqu'un d'autre à l'aide de tout un arsenal symbolique qu'il faut mobiliser sur le coup avec ses propres moyens. En morale comme en politique, ce « sur le coup » se révèle capital.

On aurait tort de chercher l'assimilation complète de l'individu et de l'identité éphémère, cependant. Qu'il existe des identités collectives qui ne durent pas davantage que la vie humaine, comme un amour passager, une foule d'émeutiers ou une tendance mode, interdit en effet d'assimiler complètement l'identité éphémère et l'individu, même si ces deux termes n'en demeurent pas moins toujours proches. Il vaut mieux s'en tenir au découpage abstrait d'un « temps » identitaire et laisser aux événements le soin de déterminer le contenu concret de ce temps. À proprement parler, l'identité éphémère se trouve dans « le présent de l'acteur », elle est le lieu



identitaire « le plus étroit, le plus resserré, le plus instantané, le plus ponctuel, point sur une ligne droite qui ne cesse de diviser la ligne, et de se diviser lui-même en passé-futur » (Deleuze, 1969 : 176). Et ce centre identitaire vivant ne peut pas être décidé ou déterminé une fois pour toutes, car il est soumis au paradoxe du devenir. Substantiellement, l'identité éphémère est une chose qui devient, et comme telle *elle participe du présent en l'esquivant perpétuellement*. Elle se décompose dans le temps entre les traces d'un passé infini et la projection vers un futur infini et indéfini. Ultimement, l'identité éphémère s'esquive elle-même, ce qui la mène sans cesse à « la contestation de l'identité personnelle », à « la perte du nom propre » (ibid. : 10). On peut donc affirmer que la relation de proximité qu'elle entretient avec l'existence individuelle caractérise moins bien l'identité éphémère que sa capacité d'action politique et sa fugitivité – des traits qui conviennent autant à une personne qu'à un groupe.

*Précisions sur le rapport de l'éphémère à la transcendance.* Le lien dynamique entre identités transcendante et éphémère mérite qu'on s'y attarde un peu plus. Prenons les propositions hobbesienne et lockéenne en exemple. Elles ne sont pas tombées du ciel, elles sont issues des efforts éphémères de leurs auteurs. Même sans jamais avoir été appliquées à la lettre nulle part, ces propositions ont contribué à détruire une certaine forme de système politique et à en installer une autre. Par-delà la myriade de transformations survenues avec le temps, par-delà les importantes nuances régionales, cette forme politique s'est répandue et a trouvé le moyen de subsister jusqu'à aujourd'hui malgré ses nombreuses tribulations. Du Léviathan à la démocratie libérale, le travail d'invention de l'État de droit, bien qu'éphémère en tant que travail, a laissé une marque culturelle durable qu'aucun individu isolé, aussi influent soit-il, ne serait en mesure de renverser. Une marque qui, en survivant à ceux qui la portent, acquiert une valeur transcendante. On pourrait parler d'un jeu politique transgénérationnel : les efforts identitaires éphémères de la société des morts laissent des traces avec lesquelles la société des vivants doit composer sans



jamais être en mesure ni de les abolir complètement ni de les récupérer parfaitement. En tant qu'identité transcendante, le contrat social de la société morte détient une autorité macropolitique, mais c'est dans la société vivante et par les gens qui la composent au présent que se joue sa micropolitique. La réalité de nos institutions contemporaines est prise entre le principe positif et vivant des identités éphémères qui les portent, d'une part, et le principe négatif et mort des strates identitaires transcendantes qui déterminent ses soubassements, contours, limites, références. « Nous vivons et survivons tous par l'effet d'une sorte de *consentement tacite*, qu'il serait toutefois difficile de qualifier de volontaire. » (Arendt, 1972 : 89)<sup>151</sup> En quelque sorte, c'est ensemble que les morts et les vivants font l'avenir. Une seule réalité identitaire fluide, mais des temps et des rythmes contradictoires qui s'y mélangent.

L'éphémère est faible et provisoire par définition, mais il n'y a pas de transcendance qui ne naisse de lui. La transcendance est forte et durable en ce qu'elle ne dépend d'aucun individu en particulier pour subsister, mais, n'étant rien par elle-même, elle doit être relayée par l'éphémère pour exister. L'éphémère résiste en vain à la transcendance avant d'être absorbé par elle; la transcendance survole tranquillement l'humanité en attendant d'être mise en pièces par les forces éphémères.

Il faut également bien saisir que si l'identité éphémère est *le* lieu de liberté, celle-ci est loin d'être acquise à chaque fois. En fait, la tendance à la destruction du transcendant est plus forte que la tendance à la liberté. L'éphémérité identitaire est moins quelque chose de libre que quelque chose de vivant, d'énergique, de positif qui donne son souffle à une transcendance qui n'est qu'une carcasse morte sans elle. L'énergie se dépense, elle pousse dans un geste affirmatif d'elle-même. C'est là

---

<sup>151</sup> Ce propos se réalise, devient performatif, par exemple quand je reprends la pensée d'un auteur à mon propre compte au moyen d'une citation ou d'une paraphrase. Je reprends une fraction d'un discours qui a survécu à son auteur pour soutenir une autre idée que lui. Ce faisant, je modifie la pensée de l'auteur par appropriation. De même le lecteur qui, au contact de ces lignes, s'érige actuellement en deuxième filtre éphémère. Voir l'énoncé de méthode, pages 14-17.

l'idée de la volonté de puissance de Nietzsche ou du *conatus* de Spinoza : une chose qui est sa propre fin, qui se veut elle-même. L'énergie, laissée à elle-même, déplace les choses tout court plus qu'elle ne les déplace librement dans une direction précise – encore moins prévue. C'est pourquoi l'identité éphémère est à la fois à l'image de la jeunesse, au sens figuré, et sans cesse régénérée par la jeunesse, au sens littéral. Celle-ci, en effet, joint l'inexpérience à l'énergie, un splendide duo qui la rend incapable de ne pas produire de nouveauté politique<sup>152</sup>. Personne ne naît expert en identité transcendante et personne n'attend de le devenir avant de tenter de prendre sa place dans ce monde. Même à supposer l'existence d'une grande sagesse et d'une grande expérience chez les membres plus âgés d'une société, on ne fera jamais en sorte que ces qualités s'acquièrent sans y mettre du temps. Se montrer capable de mesurer l'impossibilité d'assouvir un désir ou d'en jouir longtemps exige des années de petites et grandes souffrances durant lesquelles le jeune est déjà très occupé à pousser (voir La Rochefoucauld, 1976 [1665] : réflexion XVIII). Le nécroprocessus auquel l'humanité est soumise affaiblit chaque jour les seuls membres de la société hypothétiquement susceptibles de comprendre la valeur des identités transcendantes existantes et de tirer les leçons du passé de manière à orienter librement le destin collectif. Ceux qui naissent crient plus fort que ceux qui meurent et c'est pourquoi ils menacent toute culture pour toujours.

Rien n'est moins stable que l'identité. Elle est constamment remise en cause par une autre force qui passe au chaos, à la destruction de l'identité (le *pour moi*). Une force destructrice incroyable qui n'aspire qu'au retour de l'énergie au mouvement. L'existence est déchirée par l'ensemble des affects qui circulent sur la surface. (Olivier, 2008 : 59)

Mais alors, tout se passe comme si l'identité éphémère, cet infime atome localisé, fragile et mortel, était dotée d'une puissance décisive. Elle est le lieu où les choses se produisent, où elles se jouent, où elles réussissent et échouent. Elle est l'emplacement spatio-temporel des affections du sujet, le « lieu propre de notre individualité », « le milieu des sentiments, des affects » (ibid. : 104). Le destin de la

<sup>152</sup> Comme on le verra au chapitre suivant, cela est directement lié à ce que l'on pourrait appeler la loi de l'écart d'expression (voir les pages 210-213).

collectivité dépend entièrement d'elle au même moment où elle fait de la collectivité un être paradoxal et improbable (ibid. : 71). C'est par son biais que la transcendance découvre ses limites et retourne au chaos. Les valeurs de la plus grande envergure et les profondeurs les plus abyssales s'y rejoignent, comme si le grandiose était inséparable du plus misérable nuage de poussière. « Le tableau d'un déploiement total à la surface est nécessairement affecté, en chacun de ces points, d'une extrême et persistante fragilité. » (Deleuze, 1969 : 100)

*Synthèse géométrique et reformulation deleuzienne.* Pour récapituler, la « durée » en général est quelque chose de relatif à la durée de vie des individus en particulier<sup>153</sup>. Il y a là un potentiel intéressant pour un critère de repérage des identités. Ce qui est impressionnant dans la tradition, c'est qu'elle survit aux individus, c'est ce qui la rend visible et ce qui lui donne une aura de grandeur. Mais même la tradition culturelle la plus durable n'est pas éternelle et ce ne sont pas toutes les représentations symboliques qui parviennent à durer autant. Ce qui est permanent dans l'identité, c'est un négatif pur auquel j'ai tenu à donner le nom de substance. Les identités durables sont celles qui dépassent la durée de vie des individus qui les portent, et c'est précisément ce qui leur donne une apparence de transcendance. Entre le négatif permanent et le positif transcendant, résiste le caractère éphémère de l'évaluation individuelle, le centre vivant. Cette catégorie se distingue par le fait que certaines représentations symboliques d'un individu entrent avec lui dans la tombe et que d'autres sont abandonnées après un mois, une semaine, une journée, une heure, une seconde<sup>154</sup>. *Cela nous laisse avec trois espaces – ou niveaux – de valeurs liés intrinsèquement (individuel-micropolitique, collectif-macropolitique ou transcendant, négatif-substantiel) et trois temps (éphémère, durable, permanent).*

<sup>153</sup> Les questions relatives à l'importance de la vie individuelle dans la durée des identités collective, à la variation de cette durée et à la dynamique variable des changements identitaires dans le temps feront l'objet d'une attention soutenue à la partie 3.

<sup>154</sup> Je me suis appliqué à analyser la durée des représentations hostiles dans l'Antiquité grecque et romaine à l'occasion de mon examen de synthèse doctoral (« L'hostilité mutuelle : de l'identité à la guerre », département de science politique, UQAM, 2006).

*C'est en croisant les deux axes, celui de l'espace et celui du temps, qu'on obtient une identité analysable. Il s'agit là de mes critères d'analyse des identités.*

En finissant, on peut se risquer à reformuler l'ensemble de ce qui a été dit dans ce chapitre en reprenant les trois types de philosophie décrits par Deleuze dans sa *Logique du sens*. La substance est hors du temps, hors d'ordre (sinon celui de l'éternel retour de la singularité indéterminée), elle renvoie ultimement au chaos et aux profondeurs, elle est à l'image de la philosophie d'un Empédocle ou d'un Héraclite (plus tard d'un Nietzsche). Profondeur du corps et mélange liquide dans l'obscurité et la schizophrénie, philosophie à coups de marteau. La transcendance survole le temps, flotte au-dessus des vies qui se succèdent. Poussée à l'extrême elle renvoie à un ordre conceptuel du monde, parfait et éternel. Elle appartient aux hauteurs aériennes et est à l'image de la philosophie d'un Platon ou d'un Aristote (plus tard d'un Hegel). Hauteur des concepts et pouvoir de déduction, philosophie à coup de démonstration argumentaire systématique. L'éphémère se trouve là devant, à la surface du tout de suite, surface compressée entre les profondeurs et les hauteurs, susceptible de périr à tout instant. Il est superficie fragile en perpétuelle abolition, devenir pur, il est à l'image de la philosophie d'un Antisthène ou d'un Diogène de Sinope (plus tard d'un Deleuze). Surface des agencements expressifs, philosophie à coups de bâton (ibid. : 155). L'éphémère est puissant dans la mesure de son caractère superficiel : il peut aspirer à tout renverser (et, de fait, aucune transcendance n'est renversée sans son concours), dire oui ou non à tout ce qui se présente à lui, se complaire dans la provocation, désirer autre chose, lutter contre son destin. La puissance de ses phantasmes vient de ce que par-delà les corps profonds et les Idées hautes, « tout ce qui arrive et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface » (ibid. : 157). Il est à l'image d'Héraclès, le héros de la surface, qui lutte contre les profondeurs (l'Hadès) et contre les hauteurs (l'Olympe) (idem). « Le double sens de la surface, la continuité de l'envers et de l'endroit, remplacent la hauteur et la profondeur. » (ibid. : 158). Ni subversion présocratique, ni conversion platonicienne,



mais perversion cynique. Et si la philosophie qui lui correspond se fait à coups de bâton, c'est que ce dernier est l'instrument de désignation par excellence, l'outil de la « monstration pure » (ibid. : 159).

## Chapitre 4

### *Intensité*

D'une part les événements-effets ont bien avec leurs causes physiques un rapport de causalité, mais ce rapport n'est pas de nécessité, il est d'expression; d'autre part ils ont entre eux ou avec leur quasi-cause idéelle un rapport qui n'est même plus de causalité, mais encore et seulement d'expression. (Deleuze, 1969 : 198)

Tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant l'a été dans le but de formuler une approche capable de rendre compte de la constitution des identités localisées en amont de la violence, les identités que l'on pourrait qualifier d'« hostiles ». Ce qui compte à présent ce n'est plus de savoir si une guerre mondiale et une bagarre de ruelle sont intelligibles à partir de la même notion de violence, mais le passage de l'identité constituée (par des valeurs médiatisées qui durent) à la violence. Un débordement émotionnel incontrôlé chez un individu (substantiel), un scandale qui polarise l'opinion d'une collectivité contre une identité spécifique (transcendant), le choix raisonné d'adopter un comportement agressif pour s'adapter à un contexte compétitif précis (éphémère). À chaque fois, le point commun est de repousser une identité à l'extérieur d'un « territoire » moral, d'une « frontière » par-delà laquelle la morale ordinaire ne s'appliquerait plus avec autant de force; repousser une identité là où pourrait s'exprimer une hostilité sans inhibition.

Conséquemment aux trois développements précédents (sur la valeur, la médiation et la durée), je suis mené à considérer le passage de l'identité hostile à la violence dans les termes d'une « expression des identités ». Autrement dit, en tant que modalité de l'hostilité, la violence se présente comme un dédoublement expressif. Le cadre théorique construit jusqu'à maintenant m'enjoint à conjecturer *a priori* que les identités les plus micropolitiques sont plus souvent disposées à la violence en raison du plus grand nombre d'interactions dans la même période de temps et d'une synchronisation collective de la valeur plus facile à mesure que l'on se rapproche du pôle individuel. Ce faisant, par contre, la force physique et psychologique que peut

déployer une identité diminue nécessairement. Dans l'isolement identitaire, l'individu est aussi faible et fragile qu'éphémère. À l'inverse, les identités les plus macropolitiques devraient être disposées moins fréquemment à la violence pour les raisons contraires. Moins nombreuses à mesure que croît leur niveau de généralité, les interactions entre ces identités sont plus diffuses dans le temps et ont un impact asymétrique sur les individus qui les partagent – puisqu'ils ne peuvent pas à chaque instant tous être au courant de toutes les interactions. Il est par conséquent beaucoup plus rare de rencontrer une identité macropolitique de très grande ampleur (comme la civilisation occidentale dans son ensemble, par exemple) qui se synchronise dans une disposition violente. Par contre, si cette synchronisation advient, elle mobilisera des forces physiques et psychologiques terribles sans commune mesure avec la bagarre de ruelle. Pour suivre l'évolution des processus identitaires précis qui rendront ou non possible l'expression violente, on peut faire appel aux axes analytiques déjà définis et chercher les sillons d'expression qui correspondent aux trois types d'identités (permanente, durable, éphémère). Mais laissons ces questions pour plus tard et revenons plutôt à la violence.

Suivant l'esprit des reproches que j'ai adressés successivement au structuro-rationalisme et à la philosophie de la conscience, il s'avère insuffisant de considérer la violence comme le résultat d'une intention consciente de faire violence. On peut souhaiter faire violence à quelqu'un, bien évidemment, mais ce n'est pas là que se trouve la violence. Celle-ci n'a d'existence humaine, ai-je admis, qu'à condition qu'au moins une personne en soit la victime. Et l'identité de victime peut très bien se constituer sans que le bourreau ne se reconnaisse comme tel ou lorsque celui-ci est introuvable ou impersonnel – comme le sont une bureaucratie, le marché ou les forces de la nature. La violence participant du genre de la « suite », c'est en vain que l'on cherche son début dans les intentions. L'élément clé de la violence est la négation d'une volonté – telle que conçue plus haut à l'occasion de la discussion sur

l'espace qu'occupent les identités<sup>155</sup>. Sans les opérations morales que sont cette négation et la victimisation qui en découle, la violence humaine n'est rien d'autre qu'une volonté en action, c'est-à-dire qu'elle n'est pas de la violence. La violence advient lorsque les relations entre au moins deux identités mènent à la négation de la volonté d'au moins une des deux<sup>156</sup>. Relativement à la constitution des identités susceptibles d'entrer en relation violente, l'« hostilité » est donc cette frontière morale (ou disjonction identitaire) qui dispose à la négation de la volonté de l'autre. Mais *qu'une identité hostile se traduise en violence n'est pas du tout une évidence*, au contraire. C'est ici que la distinction entre la violence licite et illicite (légitime et déviante, approuvée et réprouvée) qui confondait Chesnais prend son sens et toute son importance<sup>157</sup>. En effet, la violence fait figure d'objet privilégié des jugements moraux, c'est pourquoi son approbation et sa réprobation sont à la base de sa logique expressive et éventuellement de son intensité.

En tant que complexes de valeurs, les identités sont « aimées » et éventuellement défendues dans la mesure de la réalité de cet amour. L'amour puissant pour une identité (sa valeur) doublé de l'exclusion radicale d'au moins une autre identité constituent le cadre parfait de l'expression violente. Celle-ci sera intense dans la

<sup>155</sup> Pour un rappel de la définition de « volonté », marquée par l'absence de nécessité de la prépondérance de la conscience, se référer au chapitre 1, pages 170-174. Pour des remarques complémentaires, voire la discussion de l'idée de « violence pure » au chapitre 2, pages 188-190.

<sup>156</sup> La sexualité sado-masochiste peut servir d'illustration limite dans la mesure où le viol de la volonté de l'un des partenaires apparaît au moins discutable. En effet, pareille sexualité peut très bien envisager l'humiliation et la douleur dans la perspective du jeu, en quoi humiliation et douleur sont en partie voulues. Pourtant, je crois qu'il faut prendre le sado-masochisme plus au sérieux : aimer faire violence et aimer être violent perd son sens s'il ne reste rien à briser et à dégrader. Dans la perspective du cadre théorique soutenu ici, le sado-masochisme n'est effectivement violent que dans la mesure de l'oscillation ambivalente entre volonté qui se réalise et volonté violée. C'est-à-dire qu'il y a quelque chose qui apparaît violent mais qui ne l'est pas (ce qui est voulu de part et d'autre) et quelque chose de réellement violent (tout ce qui franchit la limite de la volonté de la « victime » et qui devient intéressant et excitant *parce que* cette limite est franchie). Si jamais il n'est s'agit plus que d'un jeu, ce n'est plus intéressant. Si jamais il ne s'agit que de violence, il n'y a plus consentement. Le sado-masochisme véritable n'existe que dans l'atteinte d'un équilibre quelconque entre ces deux extrêmes.

<sup>157</sup> Pour un rappel de la position de Chesnais sur la qualification des finalités de la violence, se référer à la partie 1, chapitre 1, pages 57-58.



mesure du caractère de l'amour et de l'exclusion en cause. Pour prendre un exemple clair, si on considère inviolable l'intégrité sexuelle d'un enfant, comme c'est le cas en Occident aujourd'hui, celui qui sera à tort ou à raison reconnu coupable de contrevenir à cette valeur dans ses actes pourra du jour au lendemain passer du « bon voisin tranquille », disons, au « prédateur pédophile ». Ainsi exclu au nom d'une valeur importante, divers gestes violents dirigés contre lui seront considérés légitimes, comme la prison, l'humiliation, voire le lynchage. La violence exercée contre une altérité radicale qui « menace » ce qui a de la valeur sera toujours aisément approuvée et la violence exercée contre notre propre identité (qui embrasse naturellement nos propres valeurs) promptement réprouvée. *Entre les deux extrêmes il y a un monde de nuances.* Il incombe donc à l'analyse de retracer les processus identitaires dans leurs éléments éphémères, durables et permanents pour y déceler les voies propices à l'expression violente. Comme le suggèrent bon nombre de mes sources, je propose d'envisager la chose en termes d'inhibition et de désinhibition (voir notamment Ball-Rockeach, 1981 : 45)<sup>158</sup>. Pour l'heure, puisque nous sommes aux prises avec des problèmes de méthode plus pressants, je laisse la question morale de l'inhibition pour la quatrième partie et me concentre ici sur la notion d'« expression ».

*De l'expression de l'identité.* En s'appliquant à définir le concept d'« imaginaire politique », Vanessa Molina a abordé systématiquement le problème de l'expression. Pour elle, les « significations sociales » et leur « expression » forment un tout unique où aucun des deux ne l'emporte sur l'autre (2007 : 35). S'inspirant de la pensée de Foucault, elle n'accorde pas la priorité analytique au « sens » :

l'objet n'attend pas dans les limbes l'ordre qui va le libérer et lui permettre de s'incarner dans une visible et bavarde objectivité; il ne se préexiste pas à lui-même, retenu par quelque obstacle aux bords premiers de la lumière. Il existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports (Foucault, 1969 : 61).

<sup>158</sup> Comme nous le verrons à la quatrième partie, inhibition et désinhibition ne sont pas entendues en termes de psychologie individuelle, mais bien en termes géométriques : les valeurs se disposent les unes par rapport aux autres, les unes à la suite des autres et les unes contre les autres; à chaque agencement de valeur sa manière d'autoriser ou d'empêcher la violence.

Elle définit l'expression en trois volets. (1) L'expression a un caractère palpable en tant que phénomène (Molina, 2007 : 42) – au sens héraclitéen du terme tel que l'entend Heidegger, soit quelque chose qui « se montre » (Heidegger, 1986 [1924] : 54). (2) En tant que telle, elle est « l'existence de la signification » : « sans l'acte d'expression, le sens passerait de l'abstraction à l'inexistence » (Molina, 2007 : 43). (3) L'expression est finalement marquée par son inachèvement qui commande sa répétition, par son « caractère *toujours à refaire* » (ibid. : 45). Elle « est ce qu'on répète différemment, ce qu'on recommence sans cesse mais jamais de manière parfaitement identique » (ibid. : 46). L'expression étant à chaque fois différente de la chose exprimée et différente d'elle-même telle qu'elle s'est montrée auparavant, il se produit un écart entre « sens et expression ». Cet écart est le principe de l'expression en tant qu'elle continue *et* déplace le sens; il signifie que l'expression désigne ou représente l'efficacité du sens. Une efficacité qui autorise le sens à faire se mouvoir des choses qui lui sont pour ainsi dire « extérieures », *mais surtout à se mouvoir lui-même*. « Autrement dit, parce que l'acte d'expression est éphémère, fugitif et donc toujours à recommencer, la possibilité qu'il s'écarte – esthétiquement – des significations sociales établies se présente sans cesse » (ibid. : 53). En tant que manière d'apparaître ou modalité de la chose morale qu'est l'hostilité, la violence appartient au genre de l'expression. En tant que cette expression est efficace, c'est-à-dire en tant qu'elle affecte les gens et les choses, la violence implique un écart par rapport à l'hostilité à laquelle elle se rattache.

On peut poursuivre le même but de discernement analytique de l'expression en se tournant vers *Mille plateaux*, où Deleuze et Guattari reprennent et transforment la distinction classique du contenu et de la forme. Rejetant d'abord la dichotomie, ils la réarticulent ensuite en conformité avec leur perspective qui se figure l'Être comme un agencement de strates. En tant que strates, un contenu a une forme et une substance tout comme l'expression du contenu a une forme et une substance. C'est

la double articulation de toute chose médiatisée (1980 : 58). Dans cette perspective, on peut dire que *toute chose est divisée contre elle-même*. La substance d'un être médiatisé ne peut jamais trouver d'expression identique à elle-même, c'est le principe fondamental du mouvement des représentations. Il en est ainsi puisqu'en considérant que l'expression est en partie indépendante de la substance qu'elle exprime, on admet qu'elle a des caractéristiques et une logique propre qui s'ajoutent positivement à la chose exprimée. « L'exprimé n'existe pas hors de son expression. C'est pourquoi le sens ne peut pas être dit exister, mais seulement insister ou subsister. » (Deleuze, 1969 : 33). Comme une substance existe en partie par son expression<sup>159</sup>, l'impossible identité entre la substance et l'expression génère le changement chez l'une et l'autre.

C'est ainsi, par exemple, qu'on peut mesurer toute la portée de *Surveiller et punir* pour la pensée politique. En partant à la recherche de la chose « pouvoir » telle qu'elle existe dans la société moderne occidentale, si Foucault n'aboutit pas à l'affirmation d'une « structure » au sens de Levi-Strauss, c'est entre autres en raison de la double articulation qu'il impose au concept. Le contenu de la substance « pouvoir » prend la forme d'un complexe de « stratégies et de tactiques » qui « se déplacent dans la mesure où elles n'atteignent jamais tout à fait leur but » (Foucault, 1975 : 333). C'est-à-dire que l'expression du « pouvoir » a un contenu et une forme toujours incapables de faire triompher la substance pure – on peut donc aussi bien dire que cette dernière n'existe que négativement.

Je reprends ces élaborations à mon compte de manière à user du vocable « expression » pour désigner le travail qu'effectue l'hostilité sur elle-même au moyen de la violence. Un tissu humain hostile en perpétuel mouvement et les

<sup>159</sup> La substance n'est pas l'exprimé. En effet, si, comme l'affirment Deleuze et Guattari, l'exprimé n'existe *pas* sans l'expression, la substance profonde existe *aussi* indépendamment de son expression. L'idée d'un « exprimé » renvoie à une logique de proposition symbolique, alors que l'idée de substance renvoie à une logique des profondeurs.



instants où il se décide provisoirement sous une forme particulière; une ligne d'hostilité ponctuée par des points de violence. Les identités hostiles micro- et macropolitiques telles qu'elles existent dans le temps changent par l'expression violente. De même, et dans la mesure où l'identité persiste dans la violence, il faut également s'attendre à ce que la violence cause sa propre métamorphose. Pour dire la chose autrement, la violence altère et déplace nécessairement la violence en même temps qu'elle altère et déplace l'hostilité dont elle est la modalité. Voilà donc un autre point sur lequel il faudra revenir en détail au moment opportun. En attendant, je me contente d'ajouter à propos des « effets identitaires » de l'expression violente que, quoi qu'il arrive, la violence ne pourra manquer soit de continuer, soit de s'intensifier, soit de régresser. Il s'agira de nous donner les moyens d'arriver à le discerner et à l'évaluer.

Martelons en terminant que le sujet de l'hostilité ne correspond pas à l'individu. Certes, l'individu est une partie considérable de tout sujet, la partie qui se représente le monde et qui évalue; mais dans la mesure où ledit sujet est la figure abstraite de l'identité morale et que ce genre d'identité est capable d'occuper beaucoup d'espace, le sujet ne saurait être réduit à l'individu. Et il en va conséquemment de même de l'expression violente du sujet hostile, qui ne renvoie pas au comportement de l'individu. Le sujet est une réalité qui n'a pas à respecter les frontières spatiales du corps d'une personne et cela vaut également pour son hostilité et pour son expression. En quoi le cas général du sujet ne diffère en rien du cas particulier de l'identité éphémère<sup>160</sup> : pour que la représentation géométrique de l'hostilité porte ses fruits, il faut veiller à ne pas la troquer pour une représentation personnifiée. En tant que potentiel identitaire, l'hostilité correspond au produit de la rupture du sujet, une division qui oppose les volontés; processus qui voit une masse identitaire se séparer en identités plus petites. En tant que processus d'identification négative, l'hostilité érige une frontière morale au beau milieu du sujet. C'est à partir du point

---

<sup>160</sup> Pour un rappel de la différence à faire entre identité éphémère et individu, voir les pages 200-201.



de vue offert par cette frontière que le sujet divisé en identités différenciées peut se percevoir en victime de quelque chose d'autre – qu'on soit la victime de la nature<sup>161</sup>, d'un individu, d'un groupe ou de soi-même. C'est dire que dès qu'un lien identitaire négatif se constitue, la réalité morale qu'est la violence devient possible. Ce n'est qu'à partir de ce point que l'expansion d'une volonté désirante est en mesure de violer une autre volonté.

---

<sup>161</sup> Si la « nature » peut faire violence sans être elle-même un être moral, c'est que, tel qu'affirmé dès les premières lignes de la deuxième partie (voir la page 151), les opérations morales de négation d'une volonté et de victimisation qui caractérisent la violence ne renvoient qu'à la seule victime. Pour qu'il y ait violence, l'éventuel « agresseur » n'a pas besoin de se rendre compte de sa violence. La secousse sismique n'a pas besoin de passer par des opérations morales pour nier la volonté de ceux qu'elle terrasse et faire d'eux ses victimes – les observateurs et les rescapés s'en chargeront. L'élaboration du concept de « machine humaine », au chapitre 3 de la troisième partie, et les précisions apportées au concept d'expression, au chapitre 1 de la quatrième partie, offriront l'occasion de revenir sur ce thème.

## Conclusion de la deuxième partie

### *Cadre théorique*

Il est maintenant nécessaire de m'approprier dans un cadre théorique unifié les quatre réflexions ci-dessus et de rendre visible leur articulation avec les propos qui vont suivre. Le problème de l'intelligibilité du concept de violence repose sur une quadruple multiplicité (nature du sujet violent, texture phénoménale de la violence, sa durée et son intensité). J'appréhende cette multiplicité à partir des concepts de valeurs (constituées en identités micro- et macropolitiques), de médiation (morale et narrative), de durée (permanente, durable, éphémère) et d'expression (inhibée et désinhibée), tous dérivés d'une perspective nietzschéenne. Les concepts de valeur, de médiation et de durée permettent de se représenter et de faire l'analyse des processus par lesquels se *constitue* une identité *hostile*. Le concept d'expression permet l'analyse (1) du passage de l'identité hostile déjà constituée à la violence et éventuellement (2) de l'effet de distorsion qu'a cette violence sur l'identité hostile. Par suite, la violence est considérée comme une modalité expressive d'identités qui médiatisent les représentations et qui se distinguent par l'espace qu'elles occupent (de l'individu le plus isolé à la collectivité la plus étendue) ainsi que par la durée de leur existence. Cette modalité est ce qui effectue l'hostilité à la surface du social. De plus, si le détail de cette effectuation doit être élaboré davantage à la quatrième partie, les paramètres d'espace et de temps dégagés nous autorisent déjà à affirmer que son intensité est directement proportionnelle à la quantité d'individus (espace) qui passent synchroniquement (temps) de l'identité hostile à l'identité violente. C'est ainsi que nous obtenons une représentation géométrique formelle et abstraite de l'hostilité – une représentation encore partielle qui ne pourra s'achever qu'avec le repérage des contenus moraux concrets susceptibles de venir animer ces formes.

Le fondement ontologique de ce cadre théorique est développé sur la base des concepts de valeur et de médiation. (1) Le *sujet hostile*, pour simplifier, n'est

caractérisé ni par l'individualité ni par l'empire de la conscience. Il est une réalité collective vécue et valorisée individuellement. Sa volonté est à son image : elle n'est pas dominée par le libre arbitre individuel ou son intentionnalité, mais plutôt par des valeurs contradictoires aussi bien conscientes qu'inconscientes. La pierre angulaire du sujet hostile et de sa volonté est conçue en termes de valeurs, qui jouent le rôle de point de jonction entre l'individuel et le collectif. La valeur est un concept qui désigne le discernement interprétatif, la hiérarchisation des représentations (le triomphe de certaines valeurs sur d'autres, c'est-à-dire la politique) et le potentiel conflictuel de l'existence simultanée de valeurs opposées dans le même sujet (l'ambivalence). Discernement, hiérarchisation et ambivalence sont profondément marqués par l'espace occupé par le sujet hostile, la politique changeant de dynamique selon le niveau d'analyse envisagé (micro- et/ou macropolitique). En m'inspirant de Hegel, je nomme le complexe de valeurs constituant le sujet hostile une « identité ».

(2) De manière à compléter les considérations sur la valeur et pour spécifier leurs conséquences logiques, la problématisation de la médiation du rapport au monde par les valeurs permet d'articuler la question de la délimitation des identités. La distinction retenue oppose les substances non médiatisées à la médiation qui, en étant conçue comme le lieu où se détermine le « sens » des choses (notamment sur le plan de l'ordre et de la hiérarchie), devient un champ de bataille politique important. C'est dans la mesure de cette bataille politique pour le « sens » que la question de la symbolique en général et de la narration en particulier est appelée à jouer un rôle de premier plan dans l'établissement de frontières morales entre les identités.

Pour rendre ces considérations ontologiques opératoires dans l'analyse, essentiellement pour permettre le repérage des identités et les classer en types, le paramètre du temps est mobilisé. (3) Une spécification de la médiation sur la base de la durée des identités permet de faire se recouper à l'intérieur d'un seul triptyque

conceptuel les considérations sur les niveaux d'analyse et sur la médiation tout en y ajoutant une dimension supplémentaire.

- Les identités sont *éphémères* lorsqu'elles ont une durée égale ou inférieure à la vie individuelle, elles sont proches des individus et participent surtout de dynamiques micropolitiques. Comme telles, elles sont le lieu du discernement individuel, de l'action, de la lutte, de la réflexion, du triomphe politique (sur l'autre ou sur la violence). Si liberté il y a, aussi infime soit-elle, c'est là qu'elle se trouve.
- Les identités sont *durables* lorsqu'elles ont une durée supérieure à la vie individuelle, elles sont proches des collectivités et participent de dynamiques macropolitiques de différentes ampleurs (en fonction de la variation de l'espace occupé par les identités en cause – un village, une secte, un État, un continent). En vertu de leur durée, elles apparaissent avoir une existence transcendante du point de vue des humains qui les portent, puisqu'elles leur préexistent la plupart du temps et qu'on réitère inlassablement l'affirmation de leur valeur. Ces identités sont celles qui composent la culture humaine, elles sont le prisme principal de la médiation : elles prescrivent de grandes valeurs morales, tracent les grands axes sémantiques et pour cela elles font l'objet d'un grand amour – qui peut aisément se transformer en grande hostilité.
- Les identités sont *permanentes* quand elles sont retrouvées de tout temps, dans toutes les cultures et sur toute la terre. Les seules identités qui répondent à ce critère sont négatives, c'est-à-dire des « identités obstacles » dépourvues d'interprétation qui forcent les humains à les surmonter et à les qualifier. On répond à ces obstacles par des représentations transcendantes et éphémères<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Je suis conscient de l'abstraction difficile liée à ce concept. C'est pourquoi je me permets ici d'insister à travers quelques illustrations supplémentaires. Il n'y a pas de lien nécessaire entre la soumission à la gravité terrestre et le savoir la concernant – si on ignore son existence on n'y est pas moins soumis. On doit limiter la violence si une collectivité doit durer, on y répondra conséquemment par la religion et la politique. On doit faire ce qu'il faut pour ne pas mourir à tout moment, on y répondra par des habitudes alimentaires, sécuritaires et hygiéniques. L'existence des deux sexes n'est pas sous notre contrôle, aussi est-on confronté à l'appréhension de cette réalité, on y répondra par des représentations sur les relations de genre. Un État militairement puissant et ouvertement agressif fait marcher son armée dans notre direction, on y répondra (par la fuite ou la guerre, peu importe ici), car l'ignorer pourrait mener à la négation de beaucoup de valeur concentrée sur un territoire. Tous ces cas ont en commun un négatif qui exige une réponse positive, qui exige qu'on emplisse un vide impossible à ignorer par des représentations éphémères et/ou transcendantes.



L'humanité est absolument unie sur le plan des identités permanentes, elle se divise en grands ensembles durables qui eux-mêmes sont faits d'une multiplicité de « molécules » éphémères débordantes de particularités. Notons que ces catégories sont des outils épistémologiques destinés à la description cartographique de la morale humaine et qu'il ne faut pas les confondre avec des affirmations ontologiques ou anthropologiques définitives<sup>163</sup>.

Puisque le passage de l'identité hostile à la violence elle-même ne paraît pas évident, le cadre théorique a pour dimension finale et complémentaire une approche de l'expression identitaire. (4) À la base, il n'est pas question de s'appuyer sur une conceptualisation de l'expression en vase clos. Pour cette raison, elle est elle aussi envisagée en termes d'espace et de temps des identités. À la différence que l'expression se démarque par sa phénoménalité, sa consistance de phénomène. En tant que phénomène elle est directement et concrètement portée par des individus, d'une part, et elle ne peut manquer de déplacer les identités exprimées, d'autre part. Cela lui donne un caractère *éphémère* prépondérant. L'analyse de l'expression violente d'une identité exige de repérer les processus identitaires tendant à l'inhibition morale de la violence ou à sa désinhibition. Deux déterminants parfaitement symétriques concourent à la désinhibition : la force du lien constituant l'identité et la force du rejet de l'autre. Comme j'aurai l'occasion de le proposer plus loin, on verra que le scandale est un catalyseur et un synchronisateur qui n'a pas son pareil<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> En guise d'aide mémoire, le lecteur trouvera en annexe un petit lexique de la géométrie de l'identité hostile.

<sup>164</sup> Dans sa *Psychologie des foules* (1921), Freud décrit un processus d'identification visant à rendre compte de la réalité psychologique des collectivités. On peut relever quatre difficultés majeures dans son raisonnement qui permettent de mettre en valeur les thèses développées tout au long de la deuxième partie. (1) Le terme foule est équivoque. Il joue le rôle de catégorie générale censée représenter tout lien collectif, mais les exemples employés pour l'étayer, principalement l'armée et l'Église catholique, y font obstruction. En effet, une foule en émeute s'apparente peu à l'un ou l'autre de ces exemples, ce qui jette le doute sur la catégorie et disjoint le concept de ses illustrations. Le concept d'identité collective est suffisamment abstrait et illimité pour franchir cette impasse. (2) Le rôle du chef est réifié. Non seulement la concordance entre le concept de foule et les exemples donnés

Rendu au point où il me faut aborder directement les enjeux moraux de la violence, je compte rendre opérationnel le cadre théorique en l'utilisant pour découper l'étude de l'hostilité en étapes successives et pour diriger systématiquement l'interprétation. La prochaine partie est consacrée spécifiquement à la stratification des possibles de l'hostilité dans les termes du cadre théorique (les paramètres analytiques du temps et de l'espace). J'y précise la place de l'hostilité dans les sociétés humaines à partir du débat anthropologique prolifique qui a fait suite à la parution de *Totem et tabou* de Freud, centrant mon regard sur la perspective élaborée par René Girard. Les strates que je distingue sur cette base sont la bête, l'humain et la machine – des figures morales que j'aurai l'occasion de présenter un peu plus bas. La quatrième et dernière partie explore l'expression violente et les voies de sortie de la violence. Ce sera l'occasion de compléter l'élaboration commencée au chapitre précédent concernant les divers degrés d'intensité de la violence en accentuant ses potentiels d'altération des identités (notamment par l'escalade) et de déplacement expressif (quand l'hostilité change de cible au moment de son expression violente). Puisque nous serons alors arrivés à formuler une représentation géométrique qui embrasse la constitution formelle de l'identité hostile, ses contenus moraux possibles et ses voies d'expression violente, ce sera le moment propice pour donner chair à tout cela à

---

est douteuse, mais la foule sans chef n'est pas même envisagée. Le développement de l'espace micro- et macropolitique de l'identité permet de se saisir des effets de groupe sans passer par le truchement d'une focalisation sur un personnage en particulier. (3) La variable du temps n'est pas approchée – à moins qu'elle ne soit prise pour acquise. Que l'Église et son « chef » – Dieu – « attirent l'amour » des fidèles d'une manière transgénérationnelle alors que ce n'est le cas ni pour l'armée, ni pour la foule en panique n'induit pas de nuance – et cela déçoit dans la mesure où cette unidimensionnalité temporelle n'était pas présente dans *Totem et tabou*, où Freud affrontait directement la question de la durée. Je propose trois temps (permanent, transcendant, éphémère) pour distinguer les identités. (4) Le discours de Freud ne procède pas d'une problématique ancrée dans la psychologie des foules. Il importe ses maîtres concepts (comme le moi, le surmoi, le ça, la névrose, etc.) sans remettre en question leur validité au niveau d'analyse collectif. Cette deuxième partie n'a été qu'une longue marche visant à faire cette problématisation élémentaire. En outre, on peut soulever au moins un autre problème grave dans la logique de cet essai : le penseur focalise son attention sur le chef, mais il ne problématise pas son contrôle. En quoi le chef est-il chef? Son rôle est-il réel ou superflu? Est-il dirigé par la foule ou la foule le dirige-t-elle? Comme nous le verrons dans la troisième partie, je propose d'envisager le problème en termes de centrage identitaire.

travers une illustration détaillée. Pour finir, nous nous arrêterons sur le problème de la « sortie » de la violence, en appuyant sur le vif contraste opposant sur ce point Nietzsche et Girard, d'une part, Arendt et Habermas, d'autre part.

**Troisième partie :**  
**Les trois strates de l'hostilité humaine**  
**(La bête, l'humain et la machine)**





Dans la deuxième partie, j'ai construit un cadre abstrait pour un sujet de l'hostilité qu'il me fallait rendre possible ontologiquement, épistémologiquement et moralement. Il me faut ici le couler dans notre monde, donner aux formes un visage humain. Consolidée par la fixation des paramètres spatial et temporel de l'hostilité, mon entreprise de représentation géométrique s'oriente maintenant vers le discernement des contenus identitaires. Afin de ne pas confondre les contenus qui comptent le plus avec ceux qui comptent le moins, il me faut définir des principes généraux pour une division morale de l'hostilité et cela implique de m'intéresser au tissu moral de la culture humaine. Quels sont les contours de l'hostilité proprement humaine? L'hostilité et la violence participent-elles de traits culturels universaux, qu'on retrouverait partout et toujours? Qu'est-ce qui est long, qu'est-ce qui est bref? Y a-t-il des rythmes typiques aux sociétés humaines qui permettraient la distinction de grands types de contenus moraux? L'importance avérée de la narration peut-elle trouver une explication? À l'inverse, qu'apprend-on de la culture humaine et du cycle de vie des identités durables en les abordant à partir d'une réflexion sur l'hostilité?

Bien que je ne puisse prétendre régler ces questions générales une fois pour toutes, elles constituent l'horizon ou la portée ultime de la série de considérations spécifiques qui suit, des considérations que j'aborderai à partir d'un angle résolument anthropologique. En reprenant et en poussant davantage des idées que l'on retrouve avant lui surtout chez Nietzsche, Freud et Lorenz, l'œuvre de René Girard aide singulièrement à faire face à ces problèmes. Qu'il s'agisse du guerrier dominateur et producteur des valeurs de la *Généalogie de la morale* (Nietzsche, GM)<sup>165</sup>, du refoulement du meurtre du père de *Totem et tabou* et de *L'homme Moïse* (Freud, 1913 et 1939), ou de la canalisation de l'agression intraspécifique par le rituel de *L'agression* (Lorenz, 1963), ces penseurs s'accordent tous pour affirmer

<sup>165</sup> Par souci d'éviter la redondance, et compte tenu de la place occupée par Nietzsche dans la deuxième partie, je limite au maximum les références à sa *Généalogie de la morale*. Par ailleurs, j'ai déjà abordé la question dans les *Cahiers des imaginaires* (Richard, 2006 : 13-41).

qu'il n'y a pas de culture humaine sans victoire collective sur la violence. Ce faisant, ils esquissent une distinction simple qui regorge de conséquences théoriques pour l'hostilité : *la place respective de l'« animalité » et de l'« humanité » dans la culture*. Ces élaborations sont intimement liées entre elles en ce qu'elles prennent toutes racine, à l'exception notable des contributions de Nietzsche, dans le débat qui s'est engagé avec la publication par Freud de *Totem et Tabou* en 1913. Ce débat, qui repose sans cesse les questions du « meurtre originel » et des « bienfaits incompris capturés par les rituels religieux », débouche chez Girard sur un argumentaire particulièrement convaincant. C'est pourquoi *La violence et le sacré* (1998) servira de matrice conceptuelle de référence. J'en tire les principaux jalons d'un découpage de l'hostilité humaine en trois strates, trois modèles distincts de processus identitaire qui débouchent sur l'attribution d'un contenu moral à l'hostilité. Ces strates, qui font chacune l'objet d'un chapitre, sont l'« animal », l'« humain » et la « machine ».

Quelques précisions préliminaires. Ces « strates » ne sont pas des « types » d'humain, elles sont des niveaux superposés qui reflètent différents aspects de l'hostilité humaine, des aspects qui sont susceptibles de se présenter ensemble, de tenir ensemble, dans n'importe quelle situation donnée. Ces strates renvoient aux « possibles » de l'hostilité humaine, c'est-à-dire ce qui est en mesure d'incliner une subjectivité vers l'hostilité. Il ne s'agit pas non plus de procéder à une représentation historique de l'hostilité. En effet, même si l'humanité est impossible sans un développement animal préalable et même si la mécanicité est impossible sans un développement humain préalable, ces « développements » sont plus anciens que l'histoire et leur chronologie est par conséquent indiscernable. Ils renvoient à des « moments » hypothétiques toujours déjà passés, qu'il s'agisse de l'Occident contemporain ou de la Grèce antique.

(1) L'animal humain plonge ses racines dans la substance, il exprime un fond pulsionnel, singulièrement amoral, qui se passe de symbolisation pour exister.

L'animalité favorise la passion qui consiste à rechercher le calme et la tranquillité, certes, mais elle rend également possible une hostilité énergique tissée à même les émotions (comme la colère, la tristesse ou l'amour), une hostilité qui semble à divers égards irréductible.

(2) Il aurait été possible qu'il n'y ait à jamais que des bêtes, mais à la faveur d'une rupture « religieuse-empirique », l'espèce humaine a travaillé à la production d'une doublure pour l'Être, une doublure qui le caractérise en propre : la narration, le fait de raconter en général et de se raconter en particulier. C'est dans la narration, en tant que trait distinctif de l'humanité, que je trouve l'humain « humain », qui exprime une surface où se formulent des réflexions et des intentions morales. L'humanité peut certes se traduire en efforts de conciliation, d'intercompréhension et de paix, mais elle rend également possible l'hostilité assumée de celui qui prétend, à tort ou à raison, défendre des valeurs transcendantes contre ce, celui ou ceux qui les menace.

(3) L'humanité donne lieu à un paradoxe : si les valeurs morales d'une collectivité trouvent leur élément vivant dans le travail éphémère et soutenu de l'évaluation réflexive, elles ne se transmettent *que* sous la forme à moitié morte de l'éducation (qu'il s'agisse du préhistorique culte des ancêtres ou de la petite école moderne). Dit autrement, le fait de devoir apprendre l'humanité aux enfants<sup>166</sup> implique une deuxième rupture, celle de la réception passive du tissu narratif humain. Alors que les profondeurs de l'Être sont d'une complexité que les meilleurs efforts narratifs ne sauraient épuiser, il est aussi facile que tentant d'adhérer aux simplifications morales d'une représentation donnée du monde. Dès lors, l'« absence de pensée », qui n'est qu'un signe parmi d'autres des limites, des imperfections ou des faiblesses humaines, rend éminemment possible l'assemblage de machines (au sens d'un

---

<sup>166</sup> « Apprendre l'humanité aux enfants » est une image qui ne doit pas nous empêcher de voir que cet apprentissage n'a pas de fin, ne serait-ce que parce que les adultes se plaignent de l'inhumanité relative d'autres adultes. Plainte débouchant parfois sur la mort, l'internement ou la réhabilitation, par exemple.



agencement macropolitique agissant sans concept). Une machine humaine n'est rien d'autre que l'emballage de la surface narrative humaine, surface qui acquiert de l'autonomie parce qu'on ne la pense pas. On prend des valeurs pour acquises, on donne une valeur substantielle à des construits culturels, on se soumet à la logique de concepts devenus fétiches, on se repose dans des formules narratives habituelles, etc. C'est ce qui arrive par exemple quand on se soumet aux « lois » du marché, quand on applique à la lettre une procédure bureaucratique, quand on rejette sans même le savoir des identités ignorées ou mal prévues par le cadre moral que l'on a appris à honorer. Certes, les rapports humains narrativement mécanisés sont souvent ce qui rend supportable la vie en société (que ce soit par les standards du bon sens commun, les habitudes de la vie ordinaire ou les règles de la politesse), mais s'y complaire rend également possible une hostilité impersonnelle et aveugle.

Le lecteur doit garder à l'esprit deux distinctions structurantes. Les strates susmentionnées sont une représentation géométrique des possibles de l'hostilité humaine, d'une part, et aucune ne mène fatalement à l'hostilité (encore moins à la violence), d'autre part. Si chaque strate renferme son propre potentiel d'hostilité, elle renferme également un potentiel de non-hostilité. Ceci dit, je n'accorderai d'attention à la non-hostilité que plus tard (voir partie 4, chapitre 3), préférant me concentrer ici strictement sur ce qui fait bourgeonner l'hostilité.

Finalement, le virage du côté de l'anthropologie philosophique que je m'appête à prendre s'accompagne d'une réserve de méthode que j'emprunte à la phénoménologie de surface. Ma lecture des œuvres abordées en est une de surface qui respecte le paradoxal et l'équivoque, d'une part, et qui valorise les efforts spéculatifs en tant qu'ils sont le complément nécessaire de toute critique – le fondement inévitable de toute proposition affirmative –, d'autre part. Ce positionnement se reflète dans le choix même de mes sources. La littérature d'ascendance psychanalytique a sans doute sa part de défauts, je pense entre autres

au ton religieux que des auteurs aussi éloignés que Karl Popper (1934) et Michel Onfray (2010) lui ont reproché<sup>167</sup>. Pourtant, cela ne doit pas nous conduire à sous-estimer que, certes contrairement à l'idéal que l'on peut se faire d'une science cumulative sans équivoque bâtie à coup de faits bruts, elle craint peu la spéculation, de telle sorte qu'elle a su cultiver un énergique versant exploratoire. En retournant sans cesse à la pentalogie sociologique de Freud (1913; 1921; 1927; 1929; 1939), le débat anthropologique qui me sert d'aiguillon pour distinguer les strates de l'hostilité humaine est fortement marqué du sceau de cette attitude et de ce style théorique. De même, la littérature non scientifique et/ou non philosophique – « l'œuvre littéraire-spéculative » pour reprendre le mot de Deleuze (1969 : 276) – que j'utilise pour compléter, continuer ou contredire les propos des auteurs susmentionnés, est employée dans la même perspective. Le romancier, le poète, le religieux se permet souvent de prendre des risques et, ce faisant, il tisse des liens et propose des idées parfois inattendues – qu'il s'agisse d'un puissant angle d'approche général ou d'une rafraîchissante naïveté. Puisque rien n'empêche de soumettre ces idées à un examen critique, je ne me priverai guère d'en invoquer quelques-unes quand cela s'avèrera utile.

---

<sup>167</sup> En effet, l'élaboration du concept de « falsification » par Popper, destiné à servir de critère de démarcation entre science et pseudo-science, renvoie explicitement la psychanalyse et le marxisme dans la deuxième catégorie en raison de leur infalsifiabilité – c'est-à-dire l'impossibilité de leur opposer une critique fatale. Il s'avère dès lors instructif de remarquer comment Hegel fait reposer son idée de la science sur la complémentarité de la critique et de la spéculation. Pour lui, la spéculation est le « moment » le plus important du « processus » infini de raffinement des concepts, le moment où l'esprit dépasse une connaissance par un effort de synthèse – en attendant que de nouvelles contradictions n'obligent une révision (voir Hegel, 1971 [1812] : 466 et 564-565; *ibid.*, 1993 [1807] : 89-105). En simplifiant, on peut donc affirmer que ces deux « philosophies de la science » se distinguent surtout en ce qu'Hegel valorise le travail spéculatif et Popper le travail critique. Suivant Léo Strauss, cet écart ne reflète pas qu'une divergence entre deux auteurs, mais bien une divergence entre deux époques séparées par Auguste Comte et le triomphe du positivisme – qui appelle une « science sociale modelée sur la science naturelle » (Strauss, 1992 : 23). Strauss, dans un plaidoyer fort en faveur de la philosophie politique, considère que le triomphe du positivisme, et la dévalorisation de la spéculation qui l'accompagne, risque de mener les sciences sociales sur la voie de « l'absence de pensée et [de] la vulgarité » (*ibid.* : 24). Je ne prends pas cet avertissement à la légère. Nous ne sommes plus à l'ère du positivisme *tous azimuts*, je pense, mais il convient tout de même de souligner ma volonté de me distancier de son héritage. Voir l'énoncé de méthode aux pages 32-36.



## Chapitre 1

### *La bête humaine permanente*

Ce qui fait que la plupart des petits enfants plaisent, c'est qu'ils sont encore renfermés dans cet air et dans ces manières que la nature leur a donnés, et qu'ils n'en connaissent point d'autres. Ils les changent et les corrompent quand ils sortent de l'enfance : ils croient qu'il faut imiter ce qu'ils voient faire aux autres, et ils ne le peuvent parfaitement imiter; il y a toujours quelque chose de faux et d'incertain dans cette imitation. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : réflexion III)

« *Humanité.* » – Nous ne considérons pas les animaux comme des êtres moraux. Mais pensez-vous donc que les animaux nous tiennent pour des êtres moraux? – Un animal qui savait parler a dit : « L'humanité est un préjugé dont nous autres animaux, au moins, ne souffrons pas. » (Nietzsche, AU : §333)

### *Introduction à la bête*

La grande influence qu'a eue Konrad Lorenz, un biologiste qui a passé la plus grande part de sa carrière universitaire à étudier le comportement des oies, sur les sciences sociales est due à la portée de ses thèses sur les animaux, portée qu'on pourrait dire « humaine ». Intéressé par les agressions intraspécifiques, c'est-à-dire l'attaque physique d'un membre d'une espèce par un autre membre de la même espèce, Lorenz a contribué significativement à renforcer l'idée selon laquelle l'humain est un animal comme les autres. Sa contribution aux sciences sociales vient du fait qu'il discerne des « comportements rituels » ailleurs dans le règne animal, chez des oiseaux et des poissons pour être plus précis. Sur cette base, il a émis l'hypothèse selon laquelle la ritualisation des comportements constitue un aspect culturel de la sélection naturelle sans lequel plusieurs espèces, dont la nôtre, auraient disparu en s'entredéchirant. Le rituel est alors défini comme un comportement, répété régulièrement et synchroniquement par les membres d'une collectivité, qui canalise l'instinct d'agression des individus vers des voies non nocives pour le groupe. On distingue le rituel des caractéristiques « naturelles » de l'espèce (ou strictement biologiques si cela existe) en raison de la variation des rituels d'un groupe à l'autre au sein d'une même espèce. C'est ainsi que les rituels deviennent un



facteur culturel de survie de l'espèce au même titre que les facteurs biologiques de la sélection naturelle théorisés par Darwin (Lorenz, 1963 : 78 et 82).

Pour arriver à cette conclusion, Lorenz suppose d'abord l'existence d'un instinct d'agression à double tranchant. Fondement important de la survie de nombre d'espèces, dont l'humanité, cet instinct serait du même coup un danger pour elles. Même si l'idée d'instinct a vieilli, il n'est pas difficile d'admettre que la « bête humaine » ressent des émotions de colère, de haine, et qu'elle hésite peu à user de violence contre les membres de son espèce. En termes de comportement, l'agressivité est un aspect banal de l'humanité – il suffit de s'intéresser un peu à l'histoire, ou alors d'ouvrir le journal ou même de faire un petit travail d'introspection pour s'en apercevoir. Le problème analytique que pose la recherche du caractère animal de l'humain ne réside pas dans ce fait, mais dans le mélange apparemment inextricable entre une réalité bestiale et des milliers d'années d'évolution culturelle et narrative. L'animal est caché sous plusieurs strates d'habitudes, de symboles et de récits. Où donc se tourner pour le cerner? Lorenz laisse cette question au lecteur, mais pas Freud. Pour ce dernier, il existe une base empirique disponible en permanence pour celui qui veut étudier les premiers pas de l'humanité : les enfants, perpétuels « primitifs » de tous les temps présents (Freud, 1986 [1939] : 172). Chez chacun d'eux, on peut suivre pas à pas un processus difficile et violent de renoncement aux pulsions, de reconnaissance d'obligations mutuelles, d'apprentissage du caractère inviolable de certaines institutions (idem). À l'instar de Freud, il me semble inconcevable que ce processus soit une nouveauté culturelle, un acquis tardif de la civilisation. Au contraire, les enfants d'aujourd'hui et d'hier ont une caractéristique commune cruciale : ils sont moralement les mêmes, naissance après naissance, *ils constituent une base rythmique substantielle et permanente à la civilisation*. C'est par les enfants qu'une civilisation s'oublie elle-même, et c'est donc d'abord à eux qu'une civilisation s'adresse pour se perpétuer; « chaque fois qu'un enfant est fabriqué se rejoue cette transmission » (Askofaré et

Sauret, 2002 : 257). À tous les coups, l'enfant doit apprendre la civilisation du début, et ce radicalement. C'est un lieu où il n'y a aucun progrès. Pour ces raisons, on peut dire que l'enfant est la bête humaine pure.

La caractéristique fondamentale de l'enfant est d'être non déterminé culturellement, dépourvu de tout principe de rangement moral. Longtemps il ne peut même pas distinguer ce qui peut le tuer. Si on se représente abstraitement un humain d'âge adulte à partir de cette image de l'enfant, on se le figure sans peine susceptible de vouloir la domination sur les autres, de rejeter toute autorité et d'abuser de tout rapport de forces avantageux – contre un cadavre, un nouveau-né, une femme enceinte, etc. (Freud, 1980 [1913] : 44). En fait, en écho au concept nietzschéen de volonté de puissance, *tout potentiel de cet individu est susceptible de prendre la forme d'un désir pulsionnel*<sup>168</sup>. Même s'ils les contrecarrent, les interdits moraux ne peuvent jamais venir à bout parfaitement du désir dépourvu de morale, d'autant plus que chaque ligne de démarcation morale aide justement à définir plus clairement les désirs (ibid. : 50)<sup>169</sup>. Ainsi conçue, on peut affirmer que l'animalité de l'humain renvoie dès l'abord à l'hostilité : *elle représente un potentiel d'hostilité irréductible*, parfaitement substantiel, un potentiel qui n'est que limité par l'inhibition morale et jamais éliminé. C'est à cette irréductibilité que nous réfèrent Askofaré et Sauret quand ils affirment que « tout du réel ne peut passer au symbolique, [et qu'] il y a toujours un reste, nécessairement » (2002 : 247).

La bête humaine renvoie à une subjectivité<sup>170</sup> qui assouvit ses désirs par tous les moyens à sa disposition (la force physique, bien sûr, mais aussi le langage, qui peut

<sup>168</sup> Suivant Deleuze, « le désir est la causalité interne d'une image à l'égard de l'existence de l'objet ou de l'état de choses correspondant » (1969 : 23).

<sup>169</sup> Comme le soutenait David Hume, on désire naturellement ce qui est défendu, car le défendu trace une ligne à partir de laquelle nous apprécions nos désirs (Hume, 1968 [1739-1740] : 531).

<sup>170</sup> Je rappelle au lecteur que l'idée de « subjectivité » à laquelle je me réfère n'est autre que celle qui a été développée dans la deuxième partie sous l'étiquette de « sujet de l'hostilité ». Je ne renvoie en aucun cas à la subjectivité telle qu'elle est développée par la philosophie de la conscience, forme qui fait par ailleurs l'objet d'une critique radicale tant chez Nietzsche que chez Freud. Le sujet est identité

très bien se faire griffes et crocs). « Fonder un monde suivant notre désir, en faire disparaître ce qui nous semble nuisible, c'est à la limite œuvrer à la destruction d'autrui. » (Enriquez, 1983 : 43) En ce qui a trait à l'hostilité, la bête humaine est désir pur, ce qui du point de vue de l'autre se renverse en pure violence. Dans *Totem*, tentant de dépister la bête à partir de ce que la culture réprime, Freud dégage les désirs de base contre lesquels se bâtit une culture : le meurtre, le cannibalisme et l'inceste. Dans *Malaise*, il poursuit cette liste des tentations de l'homme : le désir d'agresser physiquement, d'exploiter le travail sans dédommagement, d'utiliser sexuellement sans consentement, de s'appropriier les biens d'autrui, de l'humilier, le faire souffrir, le martyriser, le tuer (1971 [1929] : 64). Dans *Pourquoi la guerre?* il défend l'inévitabilité de la guerre en faisant ressortir l'invincibilité des pulsions de destruction et le puissant attrait érotique de la soumission physique et intellectuelle de l'autre (Einstein et Freud, 1933). Pour Freud, *Homo homini lupus* est l'enseignement de la vie comme de l'histoire. En tant qu'il est un animal, l'humain satisfait ses besoins vitaux et étend sa domination sur ce qui l'entoure (Enriquez, 1983 : 130). Puisque l'exercice d'une domination n'est jamais aussi complet que dans la destruction de son objet, virtuellement tout ce qui ne fait pas partie intégrante du circuit du corps humain individuel est susceptible d'un désir d'anéantissement (de Beauvoir, 1949 : 225). C'est pourquoi Lacan a pu assimiler cette forme d'agressivité à l'énergie de la « passion narcissique » (Lacan, 1966 [1948] : 116 et 119).

### *Monstruosité de la bête*

La bête montre ses limites dans l'impossibilité pour l'individu isolé de se faire volonté pure : il est trop faible pour assouvir tous ses désirs, sa volonté est rapidement confrontée à d'autres volontés qui la reçoivent comme une violence pure

---

collective valorisée individuellement. Il se découpe dans l'espace en niveaux micro- et macropolitique; il se découpe dans le temps par ce qu'il a de substantiel (de tout temps), de transcendant (par-delà la durée d'une vie individuelle) et d'éphémère (en deçà de la durée d'une vie humaine).



et qui se braquent contre elle dès qu'elle se manifeste (voire aussitôt qu'on la soupçonne). En raison de la vulnérabilité d'une violence vouée à l'échec, l'indestructible bête permanente tend à s'abolir dans l'humanité (Arendt, 1972 : 151). Et pourtant, son envers institutionnel (les lois contre le meurtre, le viol, le vol, etc.) rappelle sans cesse qu'elle est irréductible. Pour reprendre une formule chère autant à Épicure, Sade que Freud, tout ce qui doit être défendu par la loi est *de facto* permis par la nature<sup>171</sup>.

La culture humaine est fort réticente à l'idée de se voir associée au monde animal. Plus, chercher le lien entre l'humain et l'animal c'est pousser la porte du thème de la monstrosité. L'humain animal ne renvoie pas à la nature, comme si une frontière infranchissable séparait le monde de la culture et celui de la nature. L'humain animal est bien pire que la nature, il est un mélange détestable, une abomination, une atrocité. Le devenir-animal renvoie à l'inhumain et au monstrueux, c'est pourquoi on l'expulse. Ce rejet trouve mille exemples, et sa forme classique est la *furor* du guerrier, telle qu'elle apparaît dans la mythologie antique.

Les recherches de George Dumézil sur le « théologème » (ou imaginaire) indoeuropéen sont instructives à ce sujet. Dans *Heur et malheurs du guerrier*, c'est par son « ouverture » morale, si je puis dire, que le guerrier se révèle bestial. Cette ouverture renvoie à une posture caractérisée par des épisodes de libération à l'égard de l'humanité en tant que réalisation morale (ses lois, ses mœurs, ses apparences). Les mythologies grecque, romaine, germanique et védique, par exemple, ont en commun d'envisager cette disposition comme ce qui prépare le guerrier à faire face à toutes les éventualités, imaginables et inimaginables. Cesser d'être humain pour devenir un meilleur guerrier, telle est la première « machine de guerre » dont la littérature garde le souvenir. Dumézil y décèle un paradoxe qui éclaire mon propos :

---

<sup>171</sup> Et Vignault d'ajouter, à propos de l'interdiction de tuer : « Mais, nous dira Freud, un interdit aussi puissant ne peut qu'être le contre-investissement du désir contraire, car nul besoin d'interdire ce que personne ne désire. » (2008 : 61)



la fureur animale du guerrier est aussi nécessaire à la survie de la collectivité (en lui apportant la victoire contre l'ennemi) qu'elle la menace mortellement (en risquant à tout moment de se retourner contre ce qu'elle protège en principe) (1985 : 71-72). C'est vers l'extérieur, vers les autres collectivités, que l'on souhaite le voir se déchaîner, mais c'est une identité imprégnée de guerre et chargée d'une amoralité tout animale qui revient du champ de bataille. En abandonnant son humanité, le guerrier devient un monstre destructeur qui risque à tout moment de dissoudre la distinction ami/ennemi.

C'est ainsi que de nombreux récits présentent la fureur sous les traits d'une tragique nécessité cosmique où une force extra-mondaine terrifiante, qu'il faut impérieusement se rendre favorable par la vénération, possède momentanément les hommes en lutte, distribuant aussi bien le salut que la destruction. Les *berserkirs*, ces guerriers consacrés à Odin portant peaux de loups ou d'ours, craints par les ennemis comme par les alliés. Héraclès, vêtu d'une peau de lion, massacre ses propres enfants alors qu'il est possédé par Héra – crime qu'il expie par ses célèbres travaux. Horace, encore fébrile et sanguinolent, tue sa propre sœur dès après son retour victorieux du champ de bataille – ce qui vaut sur le champ au sauveur de Rome d'être exilé. La *Penthésilée* de Kleist constitue également une belle illustration. On peut y lire le récit de la reine guerrière des Amazones qui, amoureuse d'Achille en raison de sa superbe inégalée, mais ne pouvant le vaincre en combat singulier, cède à un état de fureur canine dans le but de le soumettre pour se l'approprier. Aucun humain n'étant en mesure de dompter le puissant fils de Thétis<sup>172</sup>, Penthésilée ne peut espérer y parvenir qu'en se mêlant corps et âme à sa meute de chiens de guerre. Hélas! La fureur animale n'est garante que de puissance, elle ne promet rien d'autre; elle signifie échapper à toute morale, à toute culture.

<sup>172</sup> Achille est par ailleurs à maintes reprises qualifié de lion et de loup par la plume d'Homère, notamment lorsque, fou de rage, il s'écrie : « Hector trois fois maudit, ne vient pas me parler d'accords! Entre hommes et lions il n'est point de pacte loyal, et nulle entente n'est possible entre loups et agneaux. » (Homère, 1995 [VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : chant XXII, vers 261-263)

Aussi, les actes de la reine enragée dépassent-ils largement ses intentions : elle ne fait pas que triompher d'Achille, elle le terrasse, le déchire et le dévore. À son retour de ce « meurtre terrifiant », la grande prêtresse accueille Penthésilée en s'exclamant : « inhumaine, comment te nommer? » (Kleist, 1998 [1808] : 120). La reine, horrifiée à la vue du cadavre du héros et ne gardant aucun souvenir de ses actes, se tourne contre ses troupes, folle de chagrin, et leur lance : « Qui de vous a fait cela, ô monstres! » (ibid. : 129)

Notons toutefois que la monstruosité bestiale n'est pas le privilège du seul guerrier<sup>173</sup>. Dans l'introduction de son *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault dessine quelques images moyenâgeuses de la folie qui sont aptes à nous servir d'illustration. Il insiste longuement sur l'intuition terrifiante trouvant dans la figure du fou « la secrète nature de l'homme » qui, « dans sa nudité hideuse », découvre « la figure monstrueuse d'un animal délirant » (Foucault, 1972 : 37) : « L'animalité a échappé à la domestication par les valeurs et les symboles humains; et si c'est elle maintenant qui fascine l'homme par son désordre, sa fureur, sa richesse de monstrueuses impossibilités, c'est elle qui dévoile la sombre rage, la folie infertile qui est au cœur des hommes. » (idem) Ici comme ailleurs, l'animal trouvé derrière le visage humain se présente comme un défi à la morale, défiance qui lui donne son apparence monstrueuse. Le devenir-animal du « fou » exprime une « liberté animale » à l'égard de tout agencement moral, ce en quoi elle menace (ibid. : 198). C'est en partie pourquoi l'internement du « fou » s'est présenté comme

<sup>173</sup> Pas plus que l'ouverture morale, par ailleurs, que la littérature accorde également au mercenaire et au matelot, entre autres. L'ouverture morale du mercenaire est très proche de celle du guerrier. Ainsi s'exprime Bessus, fils parricide de l'empereur Darius, à propos du mercenaire, cet objet de crainte pour Machiavel : « Fallait-il s'étonner que tout fût vénal pour un mercenaire sans famille, sans patrie, exilé sur la surface de la terre, toujours prêt à devenir un ennemi, et à proposer ses services au gré du plus offrant? » (Quinte-Curce, 2005 [Ier siècle apr. J.-C.] : V, §157) L'ouverture morale du matelot prend une autre forme, elle renvoie au destin incertain du navire, à la confiance aux seuls astres, à l'image de la grande pleine troublée qu'est la mer, à la perte progressive de la foi en Dieu et au fait de se tourner vers le diable et ses ruses pour se sortir du pétrin (Foucault, 1972 : 27). Il est intéressant de noter à ce titre que l'eau constitue un excellent symbole pour toutes les formes d'indétermination morale dans la mesure où elle est propice au mélange, au mouvement, aux courants multiples et contradictoires.

un moyen de protéger la société bien avant qu'on ne prétende le faire pour le bien d'un malade à soigner (idem).

*Victoire contre la bête, victoire contre la violence*

Par contre, à en croire Lorenz, l'espèce humaine n'existerait plus si elle n'était pas en partie venue à bout de cette hostilité substantielle, ne serait-ce que partiellement. Comme je le rapportais plus haut, Lorenz soutient que le rituel, en tant que répétition régulière et méticuleuse des mêmes comportements, est la manière typique de venir à bout de la tendance autodestructrice d'une espèce. Ces rituels pouvant varier significativement au sein d'une même espèce, il en conclut qu'il s'agit d'une réalité culturelle, qu'il y a ce que nous nommons culture chez les animaux. Mais qui dit culture ne dit pas nécessairement conscience, et c'est ce qui permet d'ajouter le rituel comme deuxième dimension de l'animalité humaine – et non pas en tant que dimension proprement humaine. Les élaborations de Lorenz sont à nouveau en mesure de nous éclairer. Chez Lorenz, le rituel ne se génère ni consciemment ni spontanément, il est le produit d'un bienfait *incompris* qu'on cherche à reproduire, à conserver (Lorenz, 1963 : 87) :

Il est en effet très utile pour un être vivant, s'il ne comprend pas les relations causales, de pouvoir s'accrocher à un comportement qui s'est montré une ou plusieurs fois capable de mener au but désiré, ou d'être inoffensif. Lorsqu'on ignore quels détails sont responsables d'un succès ou de l'absence de danger, on fait bien effectivement de les observer tous, avec une obéissance d'esclave (ibid. : 82).

Les résultats bénéfiques des comportements reproduits par le rituel seraient la suppression de la lutte à l'intérieur d'une collectivité, la consolidation de l'unité de la collectivité et l'opposition du groupe en tant que tout à d'autres groupes du même genre (ibid. : 89). L'agression intraspécifique a pour effet de séparer puis d'isoler les individus, le rituel la met en échec en réglant une partie du rapport substantiel à la mort, et en permettant de délimiter positivement (affirmation par rapport à soi) et négativement (affirmation par rapport à autre chose) un contour à la collectivité (ibid. : 161). Lorsqu'elle ne leur est pas donnée par la nature, les espèces qui



survivent créeraient elles-mêmes, culturellement, leur cohésion sociale, ce qui prendrait à chaque fois la forme d'un rituel qui aurait comme caractéristique nécessaire d'*inhiber* et/ou de *réorienter* l'instinct d'agression (ibid. : 187).

Si ce qu'on remarque d'abord est l'inhibition et la réorientation d'une pulsion agressive, cela ne doit pas cacher que le rituel est lui aussi à l'origine d'hostilité. Sans cesse répété, puis transmis de génération en génération, le rituel finit par être exécuté pour lui-même (idem). Le respect du rituel en soi, détaché du rapport à la mort qui lui a donné son aura, implique que « chaque déviation des manières et des civilités caractéristiques du groupe » provoque l'hostilité des autres membres, à l'image d'un scandale chez les humains. Cela a pour effet de contraindre les membres du groupe « à une observation uniforme des normes du comportement social » (ibid. : 90). Que cela puisse être vrai à la fois chez les oies, les poissons et les humains est la deuxième étape dans la clarification de la place des humains au sein du règne animal, ne serait-ce qu'en amoindrissant le sentiment d'exceptionnalité qu'on remarque parfois. En effet, il existerait des identités durables, à valeur transcendante, chez d'autres espèces. Pas seulement de la substance, mais aussi une doublure culturelle. On peut en déduire que *si la clé de l'animalité en général est le désir, cela ne veut pas dire que le règne animal s'y réduit* : la culture existe chez les animaux et, comme pour l'humain, elle médiatise le désir<sup>174</sup>.

Au risque de paraître tautologique, les rituels humains ont néanmoins des caractéristiques spécifiques; la manière qu'a l'espèce humaine de médiatiser son animalité lui est propre. L'œuvre entière de Freud accentuant l'ambivalence affective de l'enfant à l'égard des parents, surtout du père, une ambivalence qui

---

<sup>174</sup> De même que l'humain combine animalité et humanité, la girafe combine animalité et « giraféité ». L'animalité désigne quelque chose d'absolument commun à l'ensemble du règne animal, quelque chose que la biologie et la culture des différentes espèces viennent médiatiser, moduler, modifier.



conjugue vénération et désir meurtrier, le lecteur sera peu surpris à l'idée qu'il propose de concevoir un « contexte originel » sans contrainte morale où l'enfant cède éventuellement à son désir meurtrier, conséquemment aux divers abus sans inhibition du père. Mais l'ambivalence perdure, le meurtre n'y change rien, et avec elle la vénération continue. Freud parle alors d'« innovation religieuse », au sens d'efforts intellectuels destinés à la réconciliation avec le père (Freud, 1986 [1939] : 179). Tout comme le moment clé du développement de l'enfant est celui du repérage symbolique (ibid. : 194), l'innovation religieuse humaine est d'abord caractérisée par un effort du même ordre : on cherche à discerner, à détailler et à ranger à l'aide de symboles les comportements abusifs du père qui ont causé le « geste irréparable » afin de mieux les proscrire. Ce serait là la première ligne de démarcation du « sacré », une ligne qui interdirait l'inceste et le meurtre, les deux tabous qui seraient à la fois universels et fondateurs de la morale.

Pour poursuivre le fil du raisonnement à ce stade, l'œuvre de René Girard est irremplaçable. Il élabore une perspective à la fois remarquablement compatible avec celles de Freud et Lorenz, et résolument axée sur la recherche des bases universelles de la culture humaine. Pour lui, toutes les cultures humaines ont le même fondement : le rituel *sacrificiel* conçu en termes de victoire collective sur la violence (en la neutralisant ou en la canalisant) qui menace de détruire la collectivité de l'intérieur (Girard, 2003 : 11). Ses réflexions problématisent et développent significativement l'idée lorenzienne des « bienfaits incompris » à l'origine du rituel et l'idée freudienne du « meurtre originel ». Il permet d'achever la figuration de l'identité substantiellement animale de l'humain et sert de tremplin vers la définition de ce qui est proprement humain.

À l'image de la plupart des auteurs de référence de cette thèse, Girard assoit ses recherches sur une conception mimétique du désir (ibid. : 21). Comme le soutenait Hume à propos de la sympathie, « toutes les affections passent aisément d'une

personne à une autre et engendrent des mouvements correspondants en toute créature humaine » (Hume, 1968 [1739-1740] : 701)<sup>175</sup>. Son point de départ est la valeur qu'un individu accorde à un autre individu, à un modèle (par exemple un père pour son enfant, un maître pour son disciple) (Girard, 2001 : 18). Les comportements et les désirs du modèle étant auréolés par cette valeur, on imite ses comportements et on développe les mêmes désirs. Là résiderait le vecteur principal de la transmission des valeurs par-delà la durée de vie des individus. Sous cette forme, on peut dire que le mimétisme est une base substantielle de « contagion » et de synchronisation des identités. Ceci dit, l'imitation n'est pas nécessairement un acte conscient, surtout lorsqu'il est question d'un jeune enfant en processus d'apprentissage. Le sujet peine à discerner ce qu'il crée et ce qu'il imite, et il tend à croire ses désirs authentiquement siens et/ou simplement naturels, allant de soi. En fait, les désirs participants de la base de l'individualité du sujet, découpant entre autres ses appétits particuliers et ses aspirations générales, le sujet leur est attaché comme à sa propre vie et les croit pleinement siens.

Les choses se compliquent dès lors que les objets du désir mimétique ne peuvent pas être partagés, ou alors seulement difficilement ou inégalement. Le sujet ne voit pas pourquoi ce serait lui qui devrait renoncer à son désir, et cette émotion se confirme et se renforce lorsqu'il prend la mesure de la détermination des autres. En l'absence totale de frein moral quelconque, le sujet développe un sentiment d'hostilité et il se produit une escalade progressive de la violence réciproque. « La violence a des effets mimétiques extraordinaires » (Girard, 1998 : 51), chaque coup porté par le sujet est une justification de riposte pour l'autre et l'espoir vain de porter le coup décisif fait en sorte que l'intensité de la violence augmente progressivement (ibid. : 186). À l'extrême, on peut dire que le concept de désir pur implique intrinsèquement

---

<sup>175</sup> J'ai déjà rapidement mentionné à deux reprises la question du mimétisme dans la deuxième partie, à l'occasion des passages sur Mead, Wendt et Habermas (partie 2, chapitre 1, page 160), d'une part, et lors des considérations sur l'articulation entre la micropolitique et la macropolitique (partie 2, chapitre 2, pages 164-167).

la violence, dans la mesure où il est une volonté dépourvue de toute considération pour les autres (ibid. : 215).

En écho à la problématique de Lorenz, Girard croit fermement que la collectivité humaine périt sous sa propre violence réciproque si la culture n'intervient pas pour mettre celle-ci en échec. Selon lui, c'est toujours de la même manière que les humains font échec à la violence réciproque : par la polarisation de l'hostilité et de son expression violente contre une seule victime (un individu ou un petit groupe). Le meurtre de cette victime débouche rapidement sur l'apaisement de la collectivité, un apaisement qu'on n'arrive pas à s'expliquer, et c'est cet effet d'apaisement inexplicable que les humains tentent ensuite de capturer par la ritualisation. D'abord faussement désignée comme grande responsable du désastre et détestée puis tuée pour cela, « la victime, en raison de sa puissance réconciliatrice, fera bientôt figure de sauveur » (Girard, 2003 : 26). Comme chez Freud, le moment fondateur est un meurtre marqué d'ambivalence : on déteste et on vénère la victime, d'une part, et on qualifie d'action sainte le meurtre à partir duquel on interdit le meurtre, d'autre part (ibid. : 14).

Soulignons en passant, au risque de formuler une évidence, que l'ambivalence d'une collectivité prend une autre forme que celle d'un individu. Pour que le traumatisme issu du meurtre de la victime émissaire soit efficace, il n'est pas nécessaire, voire possible, que le sentiment d'ambivalence existe dans le cœur de chaque membre de la collectivité de la même manière. Il suffit qu'elle travaille la surface du social, qu'elle y circule triomphalement. Au minimum, il faut que coexistent un groupe chargé de haine (qui doit pouvoir commettre concrètement le meurtre) et un groupe disposé à la vénération (qui doit pouvoir encenser activement le défunt). Le tableau livré par Tite-Live de la mort du fondateur de Rome peut servir d'illustration. Personnage se dressant sur le seuil du récit mythique et du récit historique, Romulus était adoré comme un dieu par ses soldats et détesté avec hargne par les sénateurs –

qui lui reprochaient son empressement à plaire au peuple et son mépris ouvert pour les privilèges de la noblesse. C'est pourquoi après une mort subite n'ayant laissé ni cadavre ni trace, la rumeur se répandit que les sénateurs l'avaient déchiré de leurs mains. Tite-Live ne tranche pas la question, se contentant de rapporter les différentes versions des faits. Il ne retient que le mélange de ruse et de terreur qui permit finalement aux sénateurs d'imposer l'idée selon laquelle Jupiter était venu le chercher en personne pour lui offrir l'honneur de trôner parmi les dieux. « L'admiration qu'inspirait le héros et la terreur » firent prévaloir la version des sénateurs, et lorsqu'un sénateur adroit prétendit avoir reçu la visite de Romulus et s'être fait confier une prophétie, le débat fut définitivement clos, Romulus officiellement divinisé, un culte organisé et un temple construit (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §15).

Quoi qu'il en soit, le « meurtre originel » est un simple lynchage populaire, il est le produit d'une chasse aveugle au coupable dans un climat de panique. Il est un acte bestial sans nuance – c'est-à-dire sans la médiation de la culture. En dépit de cela, nous dit Girard, ses bienfaits sont si grands qu'on met tout en œuvre pour les conserver (Girard, 1998 : 122). « Le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence réciproque » (ibid. : 143). Comme Lorenz le laisse entendre, bien qu'il en soit le fondement, le rituel n'est pas ce qui fait l'humain – après tout on le retrouve chez les oies. La différence humaine c'est la spiritualité, c'est-à-dire la narration, et avec elle on doit revenir sur le terrain des identités transcendantes.





## Chapitre 2

### *L'humain durable*

Tous les éléments qui entrent dans la composition du mythe sont empruntés à la réalité de la crise; rien n'est ajouté, rien n'est retranché; aucune manipulation consciente n'intervient. La vérité de la violence en paie les frais, mais pas sous la forme d'un refoulement, sous celle d'un détachement, d'une divinisation. (Girard, 1998 : 204)

Et voir ce mal, cette faute, cette complicité des hommes aussi vieille que le monde, ainsi clairement situés dans l'espace extérieur, réduits au silence des choses, et châtiés seulement chez les autres, donnait à la connaissance l'inépuisable satisfaction d'être innocentée dans la justice faite, et protégée de sa propre accusation par l'appui d'une sereine observation à distance. (Foucault, 1972 : 645)<sup>176</sup>

La promptitude à croire le mal sans l'avoir assez examiné est un effet de l'orgueil et de la paresse. On veut trouver des coupables; et on ne veut pas se donner la peine d'examiner les crimes. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 267)

La rumeur donnera la faute  
à l'offensé, comme d'habitude, mais la vengeance  
témoignera de la vérité qui la dispense.  
(Dante, 2004 [1321] : chant XVII, 52-54)

### *Introduction à la spiritualité*

Particularité qu'on ne retrouve pas chez Girard, en principe les tabous conçus par Freud peuvent se passer de support narratif, ils sont une sorte de mécanique comportementale dont l'impulsion vient moins d'une conscientisation que d'un traumatisme – à la manière d'un chat qui se souvient qu'on l'a frappé une fois et qui prend systématiquement la fuite à chacun de nos mouvements. Freud croit néanmoins que la « symbolicité » prend éventuellement la voie narrative, creusant le sillon de la différence humaine, deuxième terreau d'hostilité que je me propose d'explorer. Freud parle alors de « conscience morale » et de « spiritualité ». La conscience morale représente essentiellement une complexification et un

---

<sup>176</sup> Cette citation ne renvoie pas au rituel sacrificiel, mais au soulagement que procure à l'humain normal l'enfermement des fous, à l'objectivation scientifique de la folie et à l'assimilation de la folie à une faute morale. Le lien se situe au niveau de la logique de l'extériorisation, soit le fait de rejeter l'autre de manière à affirmer et protéger sa propre identité – ici la raison qui trouve son sens conceptuel dans l'opposition morale à la déraison. Le raffinement pratique de cette mise à distance est l'un des points centraux de la thèse que défend Foucault dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (ibid. : 633-663).

enrichissement des moyens symboliques disponibles (1980 [1913] : 85). Dans *L'homme Moïse*, la « spiritualité » désigne le refoulement de l'action au profit de l'évaluation morale narrative. Cette voie narrative permet la réflexion sur les tabous, les précisant, les rendant plus abstraits, complexes et déterminés. Plus convaincante et communicable que l'interdit sacré brut, la spiritualité se substitue ainsi progressivement au tabou comme base du renoncement aux pulsions (1986 [1939] : 215). Sur le très long terme, l'esprit humain discerne et évalue sans cesse plus de « choses » *jusqu'à imprégner de part en part la réalité de la vie sensorielle* (ibid. : 218). Une progression que la *Généalogie de la morale* de Nietzsche a associée à la figure du prêtre et à « son influence sur le langage [qui] va dans le sens d'une spiritualisation et d'une abstraction croissantes de termes et de valeurs qui avaient initialement une signification sensible, "non-symbolique". » (Godbout, 2008 : 30)<sup>177</sup>

Chez Girard, il n'y a strictement pas de moment symbolique proprement humain sans narration. Humain et narration sont soudés sans nuance (Girard, 1998 : 346). Reprenons son raisonnement là où nous l'avons laissé. Afin de conserver les acquis de la victoire collective contre la violence (c'est-à-dire les acquis du lynchage), toutes les facultés sont mobilisées pour tenter de comprendre l'événement traumatique salvateur. Ce faisant, et contrairement aux autres animaux, les humains ne se limitent pas à la seule répétition comportementale. Ils lui ajoutent la dimension d'une compréhension symbolique qui dédouble le comportement interdit en le liant à une explication positive. Au négatif de l'apaisement, les humains ajoutent le positif de la symbolique. À partir de représentations d'abord chaotiques et floues, on tisse des liens qui s'enchaînent à l'intérieur d'une histoire, d'un récit destiné à donner son contour au comportement rituel, c'est-à-dire au sacrifice. Cette histoire, Girard l'appelle « mythe ». Pourquoi ce dédoublement narratif du rituel? La création du

<sup>177</sup> En effet, le traitement fait par Nietzsche de « la révolte des esclaves » se fonde sur une perspective analogue. Pour le penseur, ceux qui ne trouvent d'autre valeur que spirituelle, soit ceux dont l'existence est généralement marquée par l'impuissance, ne peuvent renverser la morale et l'ordre politique qu'à partir du moment où la spiritualité ne laisse aucune parcelle de réalité sans narration (GM : III, 19). La puissance de l'esclave devient alors décisive.

mythe n'est pas l'effet du hasard, pas plus qu'un acquis tardif ou un approfondissement progressif des capacités symboliques humaines. Le mythe est une justification *erronée* (voire mensongère) d'un meurtre et c'est précisément cette erreur qui rend le sacrifice efficace<sup>178</sup>. Les humains ont *besoin* de la narration pour capturer l'efficacité du comportement bénéfique (le lynchage), car *il leur faut mentir*. Ils ont besoin d'entretenir l'erreur. Chez l'humain, l'erreur est ce qui supprime la violence, le seul comportement rituel est insuffisant. Comment se présente-t-elle?

Le sacrifice est une substitution, on y substitue les objets réels de l'hostilité (tels qu'ils se sont concrètement développés dans le cadre du processus de construction identitaire du sujet) par un *autre* (ibid. : 14). Si tous doivent être convaincus du lien causal entre le sacrifice et la paix, l'illusion doit être efficace. Selon Girard, il y a trois conditions fondamentales au succès de l'illusion sacrificielle : (1) la faiblesse réelle de la victime (ce qui se résume au fait de ne pas trouver de vengeur), (2) l'apparence d'extériorité de la violence et (3) l'apparence de culpabilité de la victime (ibid. : 26-27). La faiblesse est l'élément substantiel orientant le choix de la victime dès le départ. L'événement traumatique étant marqué par son ampleur (il s'étend à toute la collectivité), sa gravité (une escalade sans frein de la dynamique du meurtre et de la vengeance) et sa fin subite (le lynchage de la victime émissaire), c'est *empiriquement* que l'on affirme l'origine extérieure de la violence. La culpabilité de la victime, quant à elle, se décide après coup, par déduction. En effet, comment expliquer que la mise à mort de cette seule personne ait été suffisante pour empêcher la fin du monde? Partout, affirme Girard, on a répondu à cette question de la même manière : parce que la victime avait lésé une force supérieure qui s'est vengée sur l'ensemble de la collectivité et qui ne s'est apaisée qu'à la mort de la

---

<sup>178</sup> Nietzsche soutient lui aussi que l'erreur de jugement a nécessairement dû être un fondement essentiel de la survie de l'espèce humaine à ses origines : « Pendant d'énormes espaces de temps l'intellect n'a engendré que des erreurs; quelques-unes de ces erreurs se trouvèrent être utiles et conservatrices de l'espèce; celui qui tomba sur elles ou bien les reçut par héritage, accomplit la lutte pour lui et ses descendants avec plus de bonheur » (GS : 110).



victime. Loin de s'attribuer à eux-mêmes la responsabilité du meurtre, *les humains en imputent la responsabilité à des dieux*. Rendus furieux en raison d'un manque de respect, des dieux ont manifesté leur existence aux hommes en les frappant de folie meurtrière et en exigeant un sacrifice pour les honorer et les apaiser (ibid. : 27). Apparaît alors la perspective d'un *ordre cosmique* face auquel l'individu isolé est faiblissime, *face auquel l'orgueil de chacun est simultanément humilié*. Il n'en faut pas plus pour rendre la vie en collectivité supportable : un ordre qui commande le respect absolu et qui impose la *différence* par sa force démesurée. La différence fondamentale oppose la violence sainte, non humaine, à la violence immanente des humains, coupable et illégale (ibid. : 40). Dans cette perspective, l'acte fondateur de l'humanité est le *récit* du rejet dans l'au-delà d'une partie de *sa* violence (ibid. : 243). « Il n'y a qu'un seul problème : la violence, et il n'y a qu'un seul moyen de le résoudre, le déplacement vers l'extérieur » (ibid. : 322). Nos identités durables et transcendantes sont nées<sup>179</sup>. L'humanité émerge avec un effort de « gestion » narrative de l'hostilité qui s'appuie sur l'exploitation de l'efficacité macropolitique du rituel sacrificiel. Elle est le produit d'un travail religieux-empirique.

Ce que l'espèce humaine rejette, ce qu'elle se cache à elle-même à grands coups de sacrifices et de mythes, c'est sa bestialité. *La bête humaine* (identité à la fois permanente et substantielle) *est expulsée dès l'origine comme monstre inhumain*. En effet, puisque les pulsions bestiales sont dorénavant associées au mal, l'humain s'habitue à y voir une altérité radicale, à les considérer inhumaines, monstrueuses. Le potentiel d'hostilité que cela représente est formidable<sup>180</sup> : la violence qui servira

<sup>179</sup> Suivant le *Banquet* de Xénophon, à travers le personnage de Hermogène, les humains ont deux croyances fondamentales et universelles : tous croient que les dieux sont omniscients et c'est pourquoi toutes les cités pratiquent la divination; tous croient que les dieux font le bien et le mal et c'est pourquoi, dans leurs prières, ils demandent aux dieux d'accorder le bien et d'écarter le mal (Xénophon, 1994 [IVe siècle av. J.-C.] : 84).

<sup>180</sup> Toujours relativement à la « révolte des esclaves », Nietzsche accentue ce lien paradoxal entre l'orgueil spirituel de l'humanité et une puissante hostilité dirigée contre ce qui est inhumain. Dans le joli extrait qui suit, le penseur veut faire remarquer comme l'amour de l'humanité et la haine de l'inhumanité partagent la même nature : « L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, une couronne triomphante, s'élargissant sous les rayons d'un soleil de pureté, mais qui,

à éliminer les monstres (ceux qui transgressent les règles de l'ordre cosmique) circulant à l'intérieur de la collectivité pourra être dite parfaitement légitime, voire sainte<sup>181</sup>. Avec l'humanité, ce qui devient possible c'est d'abord une hostilité consciente et intentionnelle dirigée contre le monstrueux. Cette vision est hautement compatible avec l'idée freudienne selon laquelle la psyché humaine est un terrain de bataille marqué par l'ambivalence entre l'homme proche de ses pulsions – ce que je nomme bête humaine – et l'homme civilisé « névrosé », c'est-à-dire « malade » en vertu de sa conscience morale – ce que je nomme humain (Freud, 1980 [1913] : 75). L'orgueil de chacun n'est maté qu'au profit d'un orgueil nouveau, celui-là partagé. Dès lors qu'il se trouve une deuxième nature dans la loi et la morale, l'humain ne se reconnaît plus dans ses appétits de bête (Dante, 2005 [1316] : chant XXVI, 82-84).

Mais tous les efforts culturels imaginables n'effaceront jamais la perméabilité de ces deux strates superposées. Il n'y a pas abolition de l'animalité au profit de l'humanité, mais agencement rythmé, et il en va de même de leur potentiel d'hostilité respectif. Il n'y a pas séparation du corps animal et de l'esprit humain,

---

sous le règne de la lumière du sublime, poursuit encore et toujours, avec un élan intact, les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine continuaient à plonger, toujours plus profondes et plus opiniâtres, dans tous les abîmes du mal » (GM : I, §8). Par ailleurs, Dumézil rend compte de plusieurs changements culturels majeurs dans le rapport à la notion de « furor » du guerrier. Comme j'ai pu le souligner dans le chapitre précédent, la « furor » serait cet excès de violence injustifié qui caractérise le guerrier, un excès bestial paradoxalement aussi nécessaire à la victoire que dangereux pour la collectivité qui fait l'objet de la protection du guerrier (1985 : 71-72). À travers des figures mythiques comme celles d'Héraclès, d'Achille, de Tullus Hostilius, de Thor et d'Indra, Dumézil montre comment la bestialité du guerrier a longtemps été divinisée dans les théâtres culturels qu'il étudie. Il est alors intéressant de remarquer les cas où cette divinisation est remplacée par une diabolisation. C'est ce qui arrive à Indra, par exemple, lors de la révolution mazdéiste (quelque part entre le Xe et le Ve siècles av. J.-C.). En effet, dans son devenir-animal de guerrier, même le dieu Indra cède régulièrement à la tentation du péché, violant tout ce qui est sacré (ibid. : 127). Le « dieu pécheur » apparaîtra comme une incongruité que la réforme mazdéiste s'empresse de régler : avec elle le divin est purgé du péché, il devient un îlot de pureté absolue qui s'oppose au mal et Indra perd son statut de Dieu de haut rang pour devenir l'Archidémon (ibid. : 171).

<sup>181</sup> Sembleront également légitimes les contraintes imposées aux individus au nom des identités transcendantes (comme l'éducation uniforme des enfants par exemple). Dans le rapport aux autres collectivités, l'identité transcendante produit ce que Beck appelle la tendance au « groupégoïsme » (Beck, 2002 : 168), et Clastres l'inévitable « ethnocentrisme qui médiatise tout regard sur les différences » (Clastres, 1974 : 15).

mais continuité. Comme le laisse entendre Lacan, c'est la « connexion » de la « normalité libidinale avec une normalité culturelle » qui permet la fixation d'un idéal imaginaire aux effets pacificateurs (« l'*imago* du père » selon lui) (Lacan, 1966 [1948] : 117). Ce faisant, avec le développement spirituel c'est un champ de désirs proprement humains qui émerge. « La satisfaction du désir humain n'est possible que médiatisée par le désir et le travail de l'autre. » (ibid. : 119) La narration est en mesure de jouer ce rôle de courroie de transmission, elle se constitue en lieu de rapport à l'autre où le sujet désire et cherche satisfaction. Elle ne détache pas l'humanité de la nature, elle l'y attache par des voies qui lui sont spécifiques. Celui qui cherche à se faire plaisir aux dépens de son entourage, par exemple, trouvera dans la spiritualité mille manières délicates et raffinées d'infliger torture et souffrance pourvu qu'il sache exploiter l'immense potentiel de la narration. La narration n'intervient pas seulement en tant que limite des désirs, elle peut très bien en être le relais ou la source<sup>182</sup>. On pourra par exemple donner *a posteriori* des intentions à un excès de colère, ou se mettre en furie pour des idées<sup>183</sup>.

*Puissance morale de l'humain normal.* En fait, on peut dire que l'humain est à la fois plus moral et plus immoral qu'il ne le croit généralement (Deleuze, 1969 : 238-239). Plus moral, car il évolue dans un univers de valeurs qu'il ne discerne plus par suradaptation. Plus immoral (de son propre point de vue), car les normes qu'il associe à la justice sont également le plus puissant vecteur d'exclusion possible pour tout ce qui se trouve dans leur marge. Le poids du nombre joue ici un rôle de premier plan. En effet, si l'humain normal, celui du sens commun et du bon sens,

<sup>182</sup> Dans la *Logique du sens* de Deleuze, le premier champ de désirs humains vient justement de la négation des désirs animaux. Certes, l'apprentissage de l'humanité implique une succession de frustrations pour l'enfant, mais simultanément il lui donne les moyens de dédoubler narrativement son expérience. C'est le fantasme, où le désir et son assouvissement se réalisent en représentation mentale (1969 : 217-252).

<sup>183</sup> Soulignons que cette continuité ne joue pas *qu'en* faveur de l'hostilité. L'animalité peut très bien subvertir l'hostilité humaine, notamment quand une *émotion* de tendresse à l'endroit de notre antagoniste nous pousse à renoncer à la querelle malgré nos *raisons* de persister. L'humanité peut très bien subvertir l'hostilité animale, notamment quand nous prenons le temps de *réfléchir* aux causes de notre *colère*.

trône à la surface du réel c'est notamment en raison de son quantum. Il se confond avec la réalité profonde parce qu'on le rencontre partout où on tourne le regard. C'est pourquoi son propre triomphe politique lui est le plus souvent invisible alors que la hiérarchie des valeurs à laquelle il adhère ressemble davantage à une seconde nature qu'à une identité construite. Ainsi, c'est avant tout par la négative qu'il délimite les contours d'un « espace moral d'exclusion » (Foucault, 1972 : 21). En effet,

c'est lui qui a pour tâche de juger les limites de l'ordre et du désordre, de la liberté et du scandale, de la morale et de l'immoralité. [...] Le citoyen est raison universelle – et en un double sens : il est vérité immédiate de la nature humaine, mesure de toute législation. Mais il est également celui pour lequel la déraison se sépare de la raison; il est, dans les formes les plus spontanées de sa conscience, dans les décisions qu'il est amené à prendre d'emblée, avant toute élaboration théorique ou judiciaire, à la fois le lien, l'instrument et le juge du partage. (ibid. : 555)

Si ce passage de l'*Histoire de la folie* de Foucault renvoie à la lecture d'un moment historique spécifique, il faut l'entendre ici dans sa portée générale en tant que le durcissement de toute identité d'humain normal peut se traduire en potentiel d'hostilité. S'il est permis de parler de l'immoralité de la morale de l'humain normal, c'est donc avant tout dans les termes d'une identité prise dans un jeu de références à elle-même alors qu'elle s'impose au niveau macropolitique par sa quantité. L'exclusion qui en résulte ne procède pas d'un plan ou d'un concept, elle découle d'un agencement de pratiques qui bouscule et détruit en conséquence de l'espace qu'il couvre. À coup d'itération et de réitération de soi, le normal et sa raison produisent de l'anormal et de la déraison qui échappent au circuit de valeurs de l'identité transcendante. L'anormalité déraisonnable se confondant avec de l'immoralité, elle est susceptible de faire l'objet d'intentions hostiles formulées et assumées ouvertement. On verra plus loin qu'il y a là également le germe d'un potentiel de mécanisation.



*De l'efficacité du rituel sacrificiel.* La manière dont Deleuze, dans sa *Logique du sens*, revisite le mythe d'Œdipe et la place qu'il occupe dans la pensée de Freud permet de préciser et de développer comment la conscience humaine peut émerger du traumatisme. Le traumatisme implique deux séries d'événements séparées (des événements survenus durant la plus tendre enfance, d'une part, et des événements ultérieurs au développement des capacités narratives, d'autre part) entre lesquelles se produit une « résonance ». La première série est une suite de traumatismes qui ne sont pas compris par l'enfant dans la mesure où il est désarmé symboliquement au moment où ils se produisent – quand il entend les ébats sexuels de ses parents, par exemple (Deleuze, 1969 : 263). Sans pouvoir prendre de forme symbolique déterminée, les traumatismes de la petite enfance marquent le corps de l'individu en profondeur.

La deuxième série est le double de la première. Des années plus tard, alors que l'individu dispose d'un arsenal symbolique croissant, des événements apparemment bénins du quotidien ravivent le souvenir des traumatismes asymboliques du passé. C'est alors qu'il y a résonance : le champ asymbolique ressuscité assaille « par en dessous » la surface de représentation symbolique de l'individu. Ne faisant pas le lien sur le coup, l'individu envisage la deuxième série au premier niveau, sans l'associer à la première série et donc sans prendre conscience de l'effet de résonance (ibid. : 263-264). Attaqué de l'intérieur par un ennemi informe, sans visage et sans nom, l'individu se trouve affectivement surchargé, dépassé, et il en souffre<sup>184</sup>. Pour le plus grand bonheur du psychanalyste, le salut de l'individu implique de partir à la conquête symbolique de soi, d'affronter le champ asymbolique pour le ramener à portée de conscience. Si ce travail d'arpentage de soi n'est pas fait (avec ou sans psychanalyse), et la plupart du temps il ne l'est pas, l'individu procède au

<sup>184</sup> Et Deleuze de préciser : « Et si la première série n'implique pas une "compréhension" de l'événement en question, c'est parce qu'elle se construit suivant la loi des zones partielles prégénitales, et que seul le fantasme en tant qu'il fait résonner les deux séries ensemble atteint à une telle compréhension, l'événement à comprendre n'étant pas différent de la résonance elle-même. » (ibid. : 263-264)

refoulement de la première série : il se raconte une histoire apaisante « par-dessus » les profondeurs inconscientes qui menacent d'émerger – je n'arrive pas à faire l'amour en raison du respect aigu que je voue à mon partenaire, par exemple (ibid. : 282).

Le refoulement signifie alors que la profondeur est comme recouverte par la nouvelle dimension, et que la pulsion prend une nouvelle figure en conformité avec l'instance refoulante, au moins au début (ici dégagement des pulsions sexuelles à l'égard des pulsions destructrices, et pieuses intentions d'Œdipe). (ibid. : 284)

Mais Deleuze va encore plus loin et je prie le lecteur de pardonner l'abstraction presque indécente où s'aventure le penseur : le caractère superficiel de l'acte symbolique du refoulement doit lui aussi être refoulé. En effet, *tout cela serait vain si le sujet ne croyait pas à sa propre histoire*. Les profondeurs asymboliques font l'objet d'un premier refoulement et la surface symbolique qui l'effectue fait l'objet d'un deuxième refoulement. L'efficacité du langage disparaît du champ de la conscience en même temps que les tremblements issus des profondeurs. Une fois cultivée l'incapacité de faire la différence entre le récit qu'il se fait de lui-même et la réalité, l'adulte normal est prêt à éclore, avec son lot de croyances inébranlables.

C'est un processus de résonance traumatique de cet ordre qui se produit au moment de la fondation du rituel sacrificiel, qui fait le pont entre la haine et la vénération de la victime émissaire (ibid. : 263). La violence réciproque et sa cessation subite constituent le traumatisme. Le mythe, aussi incroyable soit-il par ailleurs, est la doublure symbolique qui se présente comme une lecture empirique des événements, c'est-à-dire une lecture au premier niveau. Pourtant, ce procédé ne supprime ni les profondeurs (la culpabilité de la collectivité et l'innocence de la victime) ni la duplicité du narratif (la fragile superficialité du récit mythique). Ce qui est refoulé peut revenir à portée de conscience à tout moment et « renverser » la culture (ibid. : 285).

*Le renversement culturel éphémère et l'équilibre identitaire*

Ils se purifient en vain en se souillant de sang, comme si quelqu'un, étant entré dans la boue, se lavait avec de la boue; et ils adressent des prières à des images des dieux comme si quelqu'un conversait avec des maisons (Héraclite, 1986 [VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : fragment 5).

J'ai soutenu jusqu'ici que la culture humaine se distingue des autres cultures animales en ce qu'elle se dédouble narrativement. J'ai soutenu en outre qu'il y a là de quoi rendre possible une forme d'hostilité spécifiquement humaine, celle d'une intention consciente qui se réfère à des propositions morales – ce qui, par ailleurs, ne veut pas dire que l'exception humaine n'est bonne qu'à nous donner des raisons pour nous entre-tuer. Cette spécificité n'est pas sans conséquence : contrairement à la bête, qui représente un potentiel d'hostilité égal à lui-même en tout lieu et à toute époque, les cultures humaines varient. Ces dernières sont travaillées par le jeu des identités éphémères et transcendantes, individuelles et collectives, micropolitiques et macropolitiques. Il importe de préciser ce jeu afin de nuancer le concept d'hostilité humaine, qui se module en fonction de la capacité des différentes identités collectives à faire l'épreuve du temps et à occuper l'espace. Je souligne que si toute culture est toujours située quelque part dans l'histoire, je n'envisage pas pour autant la question à partir d'une chronologie historique. Je cherche plutôt à dégager les forces identitaires en opposition, les différents équilibres qu'elles peuvent atteindre et les formes d'hostilité qui en résulte. S'en tenir à positionner des processus identitaires les uns par rapport aux autres, à en faire la géométrie. Pour y arriver, je découpe la culture humaine en moments, ou phases, ponctués par ce que Girard appelle des « crises sacrificielles » de manière à schématiser la marche générale de la décadence, du renversement et du rétablissement de la culture humaine.

*Renversement culturel.* Comme le note Habermas en lisant Weber, « les idées socialement efficaces appartiennent à une sphère de valeurs qui ne peut en général s'incarner que partiellement dans un ordre légitime » (Habermas, 1987a : 204). Les



individus et les sous-groupes sont littéralement incapables de reproduire parfaitement une identité transcendante, ils s'en échappent de diverses manières à chaque moment. Dans la mesure où toute tradition culturelle correspond à un triomphe macropolitique (de certaines idées sur d'autres notamment), on peut suivre Freud lorsqu'il la définit dans les termes d'un « souvenir incomplet » (Freud, 1986 [1939] : 157). Nous l'avons dit plus haut, l'identité au sens strict est radicalement impossible, c'est pourquoi la micropolitique de l'identité éphémère (c'est-à-dire l'identité qui dure autant ou moins qu'une vie humaine) est appelée à jouer un rôle très important. Le caractère incomplet du macropolitique ouvre nécessairement sur un espace d'invention et d'érosion des identités. C'est dans l'invention que je cherche le déplacement éphémère des identités transcendantes<sup>185</sup>, et dans l'érosion ce qui les renverse. Envisageons la thématique en nous concentrant sur l'érosion des identités durables.

Chez Freud, la chose se présente sous la forme d'une sorte de dialectique des générations – qui trouve encore une fois son ancrage dans le rapport au père (Freud, 1980 [1913] : 179). Le point de départ culturel est un moment traumatique violent marqué par une ambivalence extrême (vénération et désir de meurtre) à l'égard du père. Les efforts symboliques qui font suite au meurtre, et qui ont pour effet de le rendre supportable, captent durablement l'événement, le conservent, et c'est ce qui devient l'élément clé de la transmission de la culture aux générations qui suivent. Mais voilà, la transmission culturelle ne laisse pas le traumatisme intact : les générations successives en sont littéralement privées. Ce qui pèse sur leurs épaules ce ne sont pas les abus du « père originel », ce qui s'impose à eux c'est précisément

---

<sup>185</sup> Je rappelle au lecteur que les termes « éphémère » et « transcendant » doivent être lus dans le sens conceptuel qui leur a été donné à la partie 2. Ce n'est pas parce qu'un déplacement identitaire est le fait de l'activité vivante de l'identité éphémère qu'il ne dure pas : toute identité transcendante, c'est-à-dire qui dure, naît nécessairement de l'agitation d'identités éphémères à un moment précis. Pour plus de détails, voir partie 2, chapitre 3, pages 195-204.



l'apprentissage de l'identité durable qui a succédé à son meurtre<sup>186</sup>. On doit dresser de petites bêtes pour qu'elles deviennent humaines. Ce n'est pas dans l'amoralité d'un père-bête, mais bien dans la morale définissant l'identité collective que se trouve le principe d'étiollement que je recherche : en tant que traduction imparfaite, toute culture est condamnée à l'étiollement, à céder tôt ou tard à la pression des forces micropolitiques. C'est la soumission à l'apprentissage de la culture qui devient le poids négateur de la volonté de ceux qui naissent ensuite – que cela soit bien ou mal, par ailleurs, n'a ici aucune importance. Parce que le traumatisme suit dans la tombe ceux qui l'ont vécu, le simple passage du temps empêche que soit gardé intact le pouvoir intégrateur des rituels. Ce vide, la narration s'empresse de le remplir et *compense* la perte de la substance traumatique dans la mesure de ses forces et faiblesses.

On ne saisit la vérité éternelle de l'événement que si l'événement s'inscrit aussi dans la chair; mais chaque fois nous devons doubler cette effectuation douloureuse par une contre-effectuation qui la limite, la finit, la transfigure. (Deleuze, 1969 : 188)

Sur le long terme, la narration finit par s'emparer de toute la mémoire culturelle. La morale est le *conatus* de la réalité proprement narrative qu'est l'humanité, ce par quoi elle persévère et se dépense (Olivier, 2008 : 94). Elle est contre-effectuation de la substance animale du traumatisme. La morale trouve son premier obstacle dans l'animalité, c'est pourquoi elle la combat, la rejette, la nie. Et l'éducation est sans doute l'un des moyens les plus puissants à sa disposition, dans la mesure où elle se fait lieu de lutte contre la bête humaine, contre « la barbarie qui n'est jamais très loin », ce véhicule privilégié de la transmission de l'humanité, ce centre de dressage (ibid. : 77). Soulignons qu'il serait toutefois bien imprudent (et sans rapport avec le propos qui nous occupe) de prendre prétexte de ce « dressage » pour condamner

<sup>186</sup> Simone de Beauvoir a laissé un passage remarquable à cet égard : « Ce qui caractérise la situation de l'enfant, c'est qu'il se trouve jeté dans un univers qu'il n'a pas contribué à constituer, qui a été façonné sans lui et qui lui apparaît comme un absolu auquel il ne peut que se soumettre; à ses yeux les inventions humaines : les mots, les mœurs, les valeurs, sont des faits donnés, inéluctables comme le ciel et les arbres; c'est dire que le monde où il vit est le monde du sérieux, puisque le propre de l'esprit sérieux, c'est de considérer les valeurs comme des choses toutes faites » (de Beauvoir, 1968 : 51).

aussitôt l'éducation en général, ne serait-ce que parce qu'elle participe de ce qui rend possible la vie en société en contrecarrant la tendance animale à l'agression intraspécifique. Il n'est pas facile de juger les effets culturels qui prennent une telle ampleur, et tenter de le faire ici nous détournerait par trop de notre tâche.

Il demeure que la croissance de l'empire de la narration est le talon d'Achille de l'identité durable. À ce sujet, Girard reprend à nouveau le filon freudien pour le spécifier. Ce que la narration introduit d'instable dans la culture c'est l'erreur dont il était question plus haut, son mensonge à propos de la causalité entre meurtre de la victime émissaire et accomplissement d'une justice cosmique. Jouant un rôle croissant au sein d'une culture sans cesse plus spirituelle, la narration se retourne aisément contre la tradition sous la forme désarçonnante de la critique « intelligente ». « Il s'écoule des siècles avant que les hommes ne se rendent compte qu'il n'y a pas de différence entre leur principe de justice et le principe de la vengeance » (Girard, 1998 : 40). Mais cette intelligence qui s'offusque devant les injustices de la justice, qui voit comment la violence licite s'apparente à la violence illicite, est seulement efficace dans la critique : on ne peut pas créer du sacré comme bon nous semble et il n'est pas certain que la « vérité » peu flatteuse ait un effet analogue à l'« erreur » complaisante<sup>187</sup>. La critique de la tradition n'implique pas automatiquement la promesse d'un progrès moral par la production heureuse d'une meilleure tradition fondée sur la vérité, mais elle implique nécessairement de remettre en question le fondement de la synchronisation identitaire. Cela ne peut faire autrement que d'augmenter l'importance relative des identités individuelles

<sup>187</sup> C'est ce qu'un auteur comme Tite-Live semble avoir compris mieux que personne. Au début de son *Histoire de Rome depuis sa fondation*, il est explicitement sceptique quant aux origines mythiques de la cité impériale. De même, le style « rationalisant » de son propos contraste grandement avec la religiosité des Romains telle qu'il la décrit – ce qui est particulièrement net quand il discute des épisodes de peste (2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : IV, §6-7). Pourtant, son apparente incrédulité ne l'amène pas pour autant à traiter les croyances romaines les plus douteuses comme de vaines superstitions. Au contraire, il les traite comme des réalités imaginaires décisives politiquement, des réalités que l'historien qui se respecte doit envisager aussi sérieusement que l'événement le plus certain (ibid. : préface du livre I).

pour le sujet. Privée de sa force de synchronisation, l'identité collective se morcelle tout naturellement, se voit revendiquée par plusieurs, voire tous. La critique intelligente, qui recherche seulement plus de justice, échoue comme le cri à l'aide isolé d'un itinérant dans une foule. Lorsque la violence licite est décriée de toute part, l'unité collective se dissout et la logique de l'escalade de la violence réciproque reprend. Girard parle alors de crise sacrificielle (ibid. : 62). La crise sacrificielle est celle de l'évaluation synchronisée à l'échelle de la collectivité, un étalon sans lequel les violences semblent toutes pareilles et se légitiment mutuellement<sup>188</sup>.

Par ailleurs, le fait que toutes les règles d'une société (juridiques, religieuses, politiques, économiques, de l'amour, du travail, de la parenté, du mariage, de la

<sup>188</sup> Selon Girard, la tragédie grecque, dans sa forme et son contenu, constitue un exemple précieux de crise sacrificielle. Elle naît et est couchée sur papier à un moment de l'histoire où les dieux ont déjà une longue existence derrière eux et elle met en scène des écroulements culturels suivis du rétablissement de l'ordre dans un cadre d'impuissance humaine rampante. Le débat tragique est un débat sans issue où les interlocuteurs tentent en vain de rétablir l'ordre par leurs propres moyens, par la force ou de bons arguments. Malheureusement pour eux, ils sont en fait impliqués dans des rapports interpersonnels parfaitement symétriques où les efforts de chacun sont sans effet jusqu'à ce que le sacrifice re-scelle la collectivité (Girard, 1998 : 72). Œdipe, chez Sophocle, et Penthée, chez Euripide, sont deux exemples fameux : des rois thébains riches, puissants et cultivés, tentant de résoudre un problème d'insatisfaction des dieux et qui devront mourir pour que leur impureté cesse d'attirer sur la cité la mort et la ruine. Je dis précieux, parce que la crise sacrificielle ne serait documentée directement que dans la tragédie grecque, et ne serait discernable que par déduction dans les autres cas.

Le christianisme, par exemple, serait une culture fondée sur la résolution d'une crise sacrificielle, une résolution ayant pris la forme d'une dénonciation du sacrifice et de la violence réciproque en général pour prendre radicalement position en faveur de la victime émissaire (soit Jésus). Résolution et non pas la crise elle-même cependant. La Modernité occidentale serait quant à elle une forme culturelle caractérisée elle aussi par la résolution de la crise sacrificielle, mais une résolution inachevée. Arrachant la narration à l'au-delà, elle ferait de l'État et du droit son demi-dieu hypernarratif en perpétuelle remise en question, néanmoins rendu efficace par sa force écrasante. Comme le fait remarquer Thierry Hentsch, on peut trouver chez Sade la plume qui a le mieux traduit le spectre des conséquences morales ultimes de la remise en question de la place politique de l'Église par les Lumières – et par la civilisation occidentale en général depuis les guerres de religion, par ailleurs. « Du moment que la loi est limite arbitraire au désir, pis-aller, nécessité regrettable, affront à l'irréductible diversité des individus et des passions qui les animent, elle ne peut donc être qu'injuste » (Hentsch, 2005 : 124).

Peu importe la culture de référence, la crise sacrificielle est un concept général qui désigne l'ébranlement des valeurs transcendantes de la collectivité, valeurs sans lesquelles les violences sont toutes pareilles et se légitiment mutuellement. L'intérêt spécial de la Modernité à cet effet est probablement de constituer un point de rupture proprement européen qui a des conséquences culturelles mondiales.



servitude, de la liberté, de la vie et de la mort) descendent sur les individus bien avant que ceux-ci ne les comprennent aggrave significativement la dynamique de l'étiollement de la culture. En effet, « la *loi* pèse de tout son poids, avant même qu'on sache quel est son objet, et sans qu'on puisse jamais le savoir exactement » (Deleuze, 1969 : 64), une incompréhension qui se révèle fatale lorsqu'elle est couplée à la remise en question de la justice officielle. Fausses prétentions de l'ordre social et sentiment de la gratuité du renoncement aux pulsions individuelles se soutiennent réciproquement. Tout est en place pour que s'accélèrent l'affaiblissement du pôle collectif de valorisation et le renforcement du pôle individuel.

La transcendance ne peut guère conserver pour elle la force du substantiel qui l'a fait naître. Quoiqu'il arrive, la collectivité est appelée à se disjoindre et à retourner à l'état d'événement pur, elle est condamnée à tendre vers le chaos (ibid. : 305). Progressivement, la violence du sacrifice se dévoile à l'intelligence, sa sacralité s'érode en raison d'un manque de substance. C'est du haut de cette érosion que Quinte-Curce peut se permettre le luxe de critiquer la réaction des généraux d'Alexandre le Grand quand l'échec d'une opération sur mer les fait s'entre-déchirer :

Quelques voix s'élevèrent ainsi pour demander que l'on reprît une coutume religieuse tombée en oubli depuis des siècles, et que je ne saurais croire agréable aux dieux : c'était d'immoler à Saturne un enfant de condition libre. Ce sacrifice, ou plus exactement ce sacrilège, importé chez les Carthaginois par leurs fondateurs, resta, dit-on, en usage parmi eux jusqu'au temps où la ville fut détruite; et sans l'opposition des vieillards, dont le conseil décidait de tout, une cruelle superstition eût triomphé alors de l'humanité. (Quinte-Curce, 2005 [Ier siècle apr. J.-C.] : 62)

Ultimement, peu importe la trajectoire empruntée, la nécessité de l'étiollement de la culture est tributaire du caractère naturellement corrosif de l'identité éphémère sur toutes les formes de transcendance. Une puissance qui découle directement de la loi



de l'écart d'expression<sup>189</sup>, par laquelle sa fragilité menace de s'étendre aux identités durables, à coup de modifications, à coup d'oublis. Alors que des efforts majeurs (l'école et le droit, par exemple) sont mis en œuvre pour faire de l'identité éphémère le canal vivant de la pérennité du transcendant, elle ne saura jamais produire de copie parfaite. Par elle, un potentiel infini de désenchaînement dialectique, de synthèse disjonctive, est introduit à la base de la culture. Mais encore faut-il distinguer disjonction rapide et disjonction lente, une question à laquelle je reviens un peu plus loin.

*La peste, ou pourquoi la représentation doit être prêtée au théâtre.* Il y a une parenté très forte entre la crise sacrificielle et la peste, deux termes qui d'après Girard se confondent souvent dans la littérature (1998 : 117)<sup>190</sup>. De manière inattendue, c'est chez Antonin Artaud que cette association semble la mieux développée, nous permettant du coup d'approcher la question du rétablissement de l'efficacité du rituel sacrificiel après la crise. Dans *Le Théâtre et son double*, Artaud interroge ce qui lui semble être un lien étroit entre son art et la peste en cherchant à s'inspirer de la deuxième pour revigorer le premier. S'il contribue par là au débat sur la culture humaine, c'est d'abord qu'en anéantissant les fondements de la vie sociale normale, la peste révèle le caractère superficiel (voire théâtral) de la culture et de la morale. En rompant celles-ci à la manière de la violence réciproque, elle montre la mince surface de conventions sur laquelle s'établit l'humain normal.

Soit quelques grandes pestes qui ont marqué l'imaginaire occidental : celle de Thèbes dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle ou dans *Les Bacchantes* d'Euripide, celle de

<sup>189</sup> En guise de rappel, l'écart d'expression renvoie à l'irréductible différence entre une représentation et son effectuation par un sujet (à l'aide d'un geste, d'une phrase, etc.). Voir partie 2, chapitre 4, pages 210-214.

<sup>190</sup> La « révolution » est un autre thème qui semble *a priori* converger avec les thèses girardiennes sur la crise sacrificielle. Dans certains passages de son œuvre, Tocqueville présente la révolution comme ce qui ébranle la société dans ses fondations. Tous regarderaient dès lors l'avenir en se tournant vers leurs propres forces intellectuelles, division intellectuelle funeste qui rendrait ces mêmes forces inopérantes (Tocqueville, 1961 [1840] : 64).

*La Bible* dans le second Livre de Samuel, celle d'Athènes en 430 av. J.-C. telle que rapportée par Thucydide, la peste antonine qui frappe Rome en l'an 166 telle que rapportée par Gallien, la Peste Noire de 1347, celle Londres en 1665, de Marseille en 1720. Ces différents épisodes (et beaucoup d'autres) diffèrent tous en ce qui concerne les symptômes, les descriptions faites par les auteurs ne concordant pas du tout. Ce qu'ils ont en commun, c'est plutôt l'effondrement moral et religieux qui les accompagne à chaque fois (Artaud, 1964 : 29) : « L'histoire, les livres sacrés, dont la Bible, certains vieux traités médicaux, décrivent de l'extérieur toutes sortes de pestes dont ils semblent avoir retenu beaucoup moins les traits morbifiques que l'impression démoralisante et fabuleuse qu'elles laissèrent dans les esprits. » (ibid. : 24-25)<sup>191</sup>. Sous l'action du fléau, nous dit Artaud, les cadres de la société sont liquidés, l'ordre tombe, on assiste à toutes les déroutes de la morale, à toutes les débâcles de la psychologie, alors qu'une « plainte macabre » plane sur la ville et que s'installe une ambiance de « défaite généralisée » (ibid. : 21-22). À l'image du retour de la violence réciproque, la peste rapproche l'humain du chaos. Elle est Dionysos, le dieu de la rupture de toutes les conventions. Une rupture qui se comprend aisément à la vue du tableau qu'en fait Artaud :

La peste établie dans une cité, les cadres réguliers s'effondrent, il n'y a plus de voirie, d'armée, de police, de municipalité; des bûchers s'allument pour brûler les morts, au hasard des bras disponibles. Chaque famille veut avoir le sien. Puis le bois, la place et la flamme se raréfient, il y a des luttes de famille autour des bûchers, bientôt suivies d'une fuite générale, car les cadavres sont trop nombreux. Déjà les morts encombre les rues, en pyramides croulantes que des bêtes mangent sur les bords. Leur puanteur monte en l'air comme une flamme. Des rues entières sont barrées par des entassements de morts. C'est alors que les maisons s'ouvrent, que des pestiférés délirants, l'esprit chargé d'imaginaires affreux, se répandent en hurlant par les rues. Le mal qui leur travaille les viscères, qui roule dans leur organisme entier, se libère en fusées par l'esprit. (ibid. : 33-34)

<sup>191</sup> Thucydide, par exemple, abonde en ce sens : « Le plus terrible dans cette maladie, c'était l'état de dépravation morale dans lequel on sombrait souvent en s'apercevant qu'on était atteint. [...] Les gens, dépassés par l'ampleur du fléau et ne sachant ce qu'ils allaient devenir, en vinrent à ne plus se soucier des lois divines et humaines. » (1964a [Ve siècle av. J.-C.] : 201-202) Par ailleurs, l'historien raconte comment les Athéniens se retournèrent éventuellement contre Périclès en l'accusant d'être le responsable de la colère des dieux par sa politique étrangère implacable et orgueilleuse (ibid. : 212).

L'intérêt de la peste, pour Artaud, est de faire tomber les masques, de découvrir le caractère fondamentalement incomplet de la culture et ce qu'elle comporte de mensonger (ibid. : 46). La peste est cette promesse tenue de faire retourner le déterminé à l'indéterminé, de détruire le sens commun et le bon sens. Mais simultanément, la peste découvre la plasticité de la surface culturelle : elle dévoile à quel point le théâtre doit être pris au sérieux et la science à la légère. Si le théâtre doit s'inspirer de la peste, en effet, c'est dans un premier temps parce qu'elle est *délire communicatif*. La contagion morbide du désespoir détruit la culture à la manière de la violence réciproque, elle détruit les distinctions sociales et rabat tout le monde vers un même grand mélange indéterminé tant sur le plan de la chair qui pourrit que de l'esprit qui délire. Mais cette contagion disjonctive agit comme un appel d'air culturel. C'est pourquoi la peste ouvre dans un deuxième temps sur un potentiel de communion formidable que réalise le rituel sacrificiel, la forme originelle du théâtre – et de loin la plus efficace. Il s'agit de rebondir sur le délire commun pour s'emparer de l'esprit et du corps de la foule des spectateurs dans un même geste; de procéder à une contagion qui refait le chemin de la peste en sens inverse (ibid. : 38). Il y a identité entre la peste et la violence réciproque en ce qu'elles détruisent le lien social comme il y a identité entre le théâtre et l'effort collectif de la réinstitution de ce lien. C'est l'humanité en tant que mise en scène qui se rejoue sans cesse – un jeu pour le moins sérieux quand on tient compte que c'est une mort que le sacrifice met en scène.

La peste engendre une fascination qui doit être considérée comme le modèle suprême de l'efficacité théâtrale. S'inspirer de la peste, pour Artaud, c'est chercher à prendre l'Être en un seul bloc, sans distinguer corps et esprit; s'emparer de l'ordre solide des valeurs du monde humain pour le dissoudre et le liquéfier de manière à refaire la chaîne entre ce qui est et ce qui n'est pas (ibid. : 40). Le théâtre doit être un jeu de bouleversement affectif à l'image du rituel sacrificiel, qui n'est rien d'autre que le double inversé de la peste, son négatif. Il ne doit en aucun cas se limiter à être



un lieu de récitation de textes (ibid. : 16). Remettre en cause « toutes les relations d'objet à objet et des formes avec leurs significations » (ibid. : 64). « Créer des mythes, voilà le véritable objet du théâtre » (ibid. : 180-181). Défaire le spectateur, à l'image de la peste, pour mieux reconstruire son imaginaire, à l'image du rituel sacrificiel. En cherchant à revigorer son art, Artaud formule en fait la recette de la revigoration humaine.

Telle que rapportée par Tite-Live, la première peste à s'être abattue sur Rome se prête bien à ce genre de lecture. Elle survint lors du règne du troisième roi de Rome, le belliqueux Tullus Hostilius, qui enchaînait guerre sur guerre sans jamais accorder de répit à ses troupes, même pour honorer les dieux. Une négligence religieuse qui se retourna contre lui dès que s'abattit le fléau : on l'accusa d'avoir causé la peste en offensant Jupiter par son hubris guerrière. La mémoire de son prédécesseur, le très religieux roi Numa, fut évoquée contre lui par la multitude, qui se lançait dans des appels désespérés à la clémence et au pardon des dieux. Pourtant, malgré le fléau et les appels du peuple, Tullus n'interrompit pas ses campagnes et, d'après la légende, « Jupiter, irrité de ses profanations, le frappa de la foudre et le réduisit en cendres avec son palais » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §31). Après quoi la colère divine s'apaisa et les cultes reprirent leur place dans les mœurs romaines. C'est du moins le récit qui s'imposa *a posteriori*. Suivant la grille de lecture girardienne, il s'agit ni plus ni moins que d'un transfert sur Hostilius de la faute de la dégradation du tissu social romain (qu'elle procède de la violence réciproque ou de la maladie, par ailleurs) débouchant sur un meurtre par lequel le peuple se soulage et confirme sa propre innocence en réinstituant du coup les distinctions divin/humain, sacré/profane, juste/injuste.

*Équilibre identitaire.* La question n'est pas de savoir si la crise sacrificielle, la crise de la culture, surviendra un jour, car on ne peut y échapper. Le lien macropolitique qu'assure l'identité durable entre les valeurs substantielles et éphémères ne saurait



rester inchangé sans que le monde ne se fige pour de bon. « Cette expérience n'est ni théorique, ni pratique. Elle relève de ces expériences fondamentales dans lesquelles une culture risque les valeurs qui lui sont propres – c'est-à-dire les engage dans la contradiction » (Foucault, 1972 : 228). La question est plutôt de savoir à quelle vitesse elle surviendra.

Un sujet agissant moralement doit certes se soumettre à une autorité et faire violence d'une certaine manière à sa nature, mais il doit le faire de telle façon qu'il *assume* lui-même les obligations et *s'approprie* les exigences morales (Habermas, 1987b : 58).

La vitesse de l'étiollement culturel n'est évidemment pas toujours la même. Je propose de poser le problème en accentuant la tension entre les éléments éphémères et transcendants de l'identité humaine, une tension qui peut être présentée sous une forme simplifiée en opposant l'individu à la collectivité. Les identités durables étant des amas de valeurs d'une ampleur considérable, le poids qu'elles représentent pour les individus qui les portent n'est pas le seul aspect à prendre en compte pour évaluer leur durée. Dans cette perspective, l'individu risque plutôt d'être tenté de s'effacer complètement pour faire corps avec cet océan de valeur. Le sujet est une multiplicité, son rapport aux identités durables ne peut donc être vécu que dans l'ambivalence. Pour que l'ambivalence soit supportable, il doit se créer un équilibre entre les identités individuelles et les identités collectives qui définissent le sujet. Sans cela, il ne peut qu'être poussé à régler l'ambivalence, devenue insupportable, en penchant d'un côté ou de l'autre, soit en défendant son individualité contre l'oppression collective ou en défendant l'identité collective contre le morcellement. La question qui se pose alors est la suivante : l'individu est-il la proie de l'hostilité de ses propres identités collectives? Ou dit d'une autre manière, la vie ordinaire, le quotidien est-il supportable pour les individus? S'ouvre devant nous une nouvelle opportunité d'approcher le lien entre identité éphémère et hostilité.

Pierre Clastres et René Girard ont laissé derrière eux des pistes que je m'empresse de suivre. Plusieurs des travaux de Clastres ont ceci de fascinant, entre autres, qu'ils interrogent des cultures qui semblent remarquablement stables dans leurs fondements – du moins si on les compare à la culture européenne et ses renversements politiques et religieux successifs. Durant son séjour chez les Guayaki, Clastres note une division culturelle très rigide et binaire (qui renvoie à l'arc dont l'homme se sert pour la chasse et la guerre, et au panier dont la femme se sert pour la cueillette) par-delà laquelle il ne voit aucun espace identitaire. Une telle dichotomie des rôles sociaux, dans ma perspective, devrait représenter une pression très difficile à soutenir pour les individus, les préparant à la révolte en générant de l'hostilité. Pourtant, Clastres souligne avec emphase comme cette pression se voit compensée de diverses manières, des manières qui ont en commun de faire appel à l'expression des identités éphémères. En voici deux. Il mentionne l'existence d'un rituel musical où les chasseurs, tour à tour, expriment leur individualité en chantant leur destin personnel devant tous (Clastres, 1974 : 96-97). Et Clastres d'ajouter, « là seulement peut s'articuler une expérience sans laquelle ils ne pourraient peut-être pas supporter la tension permanente qu'imposent à leur vie quotidienne les nécessités de la vie sociale » (ibid. : 107). Il souligne aussi l'existence de moments où l'on se raconte des histoires humoristiques à propos des choses graves et sacrées devant lesquelles on doit normalement se soumettre (ibid. : 113). Bien que potentiellement désacralisante, une telle pratique aiderait à nuancer la gravité cosmique de l'ordre politique de la société en permettant une expression inoffensive de l'hostilité des individus à l'égard des institutions.

Mais le chant et l'humour, ces expressions identitaires éphémères, font pâle figure si on les compare aux initiations qui laissent des marques sur le corps, ce que Clastres appelle « l'écriture de la mort » dans un texte sur les Guaraní (ibid. : 153). Il n'est alors pas question de faire appel aux forces vives des identités éphémères pour évacuer la pression des identités transcendantes, mais de les neutraliser. Individu par

individu, la torture de la chair qui accompagne l'accession pleine et entière à la collectivité deviendrait une sorte de support substantiel à la durabilité des identités transcendantes. Écrire la loi de la collectivité sur le corps de l'individu est un gage substantiel de mémoire, car « seul ce qui ne cesse de *faire* mal reste dans la mémoire », la « douleur » étant « l'adjuvant le plus puissant de la mnémotechnique » (Nietzsche, GM : II, §3). « La marque est un obstacle à l'oubli, le corps lui-même porte imprimées sur soi les traces du souvenir, *le corps est une mémoire* » (Clastres, 1974 : 157). Girard abonde en ce sens : « L'épreuve physique a une puissance contraignante, qu'aucune compréhension intellectuelle n'égale; c'est elle qui fait apparaître l'ordre socioreligieux comme un bienfait extraordinaire » (Girard, 1998 : 427). Clastres fait valoir que la guerre contre d'autres collectivités a un effet du même ordre, puisqu'elle permet elle aussi de substantier l'importance de la collectivité pour l'individu. Faire ensemble face à la mort permet de dégager clairement des contours à la collectivité<sup>192</sup>. Ainsi, les identités éphémères deviennent moins dangereuses, induisent moins d'instabilité macropolitique, entravent peu l'établissement d'un équilibre durable.

Reprenons le raisonnement dans les termes de mon cadre théorique. Si la narration tend à être le lieu dominant du souvenir d'une identité transcendante, prépondérance qui augmente avec le passage des générations, il n'est pas possible de la mettre uniquement au service de cette identité, car celle-ci est vécue dans l'ambivalence. D'une part l'identité transcendante valorise les individus plus que tout – au sens où la première charge les seconds de valeurs, et non qu'elle leur est agréable ou qu'elle les reconforte<sup>193</sup>. D'autre part elle exige des individus une normalisation morale qui

<sup>192</sup> Lorenz remarque l'existence d'un « rituel du triomphe » après les batailles entre des groupes opposés d'oies, rituel présenté sous l'angle d'un important facteur de socialisation (Lorenz, 1963 : 208).

<sup>193</sup> En effet, ce n'est pas parce que l'individu se charge des valeurs de sa collectivité qu'il se sent personnellement valorisé par elles. La valorisation dont je parle est géométrique, elle ne renvoie pas au sentiment de bonheur de l'individu mais à un assemblage de valeurs. Monsieur X peut très bien se sentir fondamentalement opprimé par le cadre culturel dans lequel il se débat désespérément, cela ne change rien à la densité des valeurs collectives qui le bouscule. Tant qualitativement que

implique toute une variété de renoncements. La narration fait partie intégrante de la quotidienneté des individus, et comme telle elle participe de l'arsenal expressif ordinaire des identités éphémères. Si une identité transcendante est surtout soutenue par la narration, les valeurs qu'elle véhicule peuvent donc aisément être remises en question. Cela implique nécessairement que la durée d'une identité dépende de l'existence d'un certain équilibre. Si cet équilibre est imparfait, et il l'est toujours, les identités transcendantes engendrent contre elles-mêmes l'hostilité des membres, ce qui ouvre la voie à leur renversement. L'équilibre ne peut être efficace s'il n'est qu'un principe spirituel, il doit exister concrètement au niveau des individus. C'est ce qui fait que l'équilibre est un enjeu relatif aux identités éphémères, car c'est là que toute transcendance trouve son relais dans le quotidien, ce n'est que là qu'est rendue possible l'actualisation constante des valeurs de la collectivité génération après génération. Le chant des hommes et l'humour des Guayaki sont des exemples d'espace d'expression des particularités individuelles, alors que la torture initiatique des Guarani et la guerre sont des exemples d'imprégnation de l'individu par sa collectivité. Par leur biais, la menace existentielle en puissance que représentent l'individu et la collectivité l'un pour l'autre est atténuée et un équilibre est atteint.

*Image de déséquilibre ordinaire.* Bien sûr, cette logique d'équilibrage n'a rien de proprement amazonienne et ne concerne pas que la longue durée. On peut très bien se la représenter à partir d'une situation de la vie ordinaire. Figurons-nous le tissu relationnel unissant deux Occidentaux moyens au moment où il est bousculé par une naissance, avec la succession de nouveautés qu'elle comporte. Confrontés par exemple à la recherche d'un logis adapté, à des contraintes de planification de plus en plus nombreuses, aux aléas de la grossesse et de l'accouchement, aux imprévus des premières années de vie de bébé, aux modifications de leur sexualité et à l'acquisition d'un nouveau statut social, les parents doivent faire moult

---

quantitativement, l'identité transcendante représente un assemblage de valeurs plus considérable que celui de l'identité éphémère.



apprentissages identitaires en fort peu de temps. Rien de cela n'est évident. Du point de vue de la relation entre les deux parents, chaque moment d'apprentissage peut être envisagé comme un ajout, une addition, un adjectif identitaire. Cette addition modifie la surface de l'agencement identitaire du sujet (ici un couple devenant une famille), elle agit sur lui et modifie sa nature (si jamais le couple arrive à tenir le coup). Même auréolée des plus belles promesses (disons l'espoir d'y trouver du bonheur), cette naissance implique invariablement l'invasion de l'espace d'une identité collective (le couple) dans un contexte d'incertitude – et cela induit du déséquilibre. Puisque le sujet arrive à évaluer (et à penser, et à apprécier) sa part individuelle beaucoup plus rapidement que sa part collective, il faut s'attendre à ce que, dans les moments difficiles, les conjoints soient tentés de rejeter l'un sur l'autre leur inconfort. Situation qui donne lieu à deux attitudes typiques : céder à l'hostilité et fuir la relation par la rupture ou chercher à augmenter son emprise sur l'autre.

En effet, il se trouve que la naissance introduit un certain chaos dans la relation entre les parents, elle la brouille et la rend plus imprévisible qu'auparavant. À moins qu'ils ne soient solidement disposés d'avance à percevoir la valeur du réaménagement de l'identité de couple ou qu'ils ne s'engagent tous les deux dans une réflexion pour la trouver, les conjoints peineront à ne pas chercher chez l'autre la cause de leurs troubles affectifs individuels – au lieu de la trouver en eux-mêmes, dans l'effet de nouveauté ou dans l'indomptable imprévisibilité de l'Être. D'autant plus que, comme on a pu le voir dans la première partie, le bon sens les enjoint à supposer que la violence ressentie procède d'une intention. C'est une question de vitesse d'évaluation. Ne sachant plus où trouver la valeur de sa part collective et très au fait des souffrances occasionnées par les réaménagements, le sujet vit l'addition identitaire comme une perte de contrôle ou une dilution. Il est compréhensible que, dans ces circonstances, le sujet tende à se replier défensivement sur sa part individuelle de manière à sauvegarder la conception qu'il a de sa souveraineté sur lui-même et à conserver ou accroître le sentiment de sa valeur. Par sa facilité, la

rupture se présente comme la première solution – si l'on ne peut la soumettre, il faut rompre ce qui ressemble davantage à une nuisance identitaire qu'à une relation. Mais, moyennant quelques efforts politiques, l'individu peut aussi très bien se maintenir dans le tissu collectif et s'efforcer d'accroître son emprise sur l'autre de manière à se l'inféoder, et par là à s'inféoder « la relation » elle-même plutôt que de la fuir.

Il faut cependant souligner à nouveau que cette avenue n'est empruntée par le sujet que si la supériorité de la valeur de la relation n'est pas suffisamment claire ou établie. Comme j'ai pu le proposer plus haut, l'identité collective représente un amas de valeurs plus imposant (c'est-à-dire plus gros, plus dense, plus éclatant, plus impressionnant) que l'identité individuelle. Ce n'est que si cette valeur se brouille que l'individualité se découvre emprisonnée et malheureuse – à l'image d'une civilisation dont la justice se découvre vengeance pure ou d'un chasseur guayaki « efféminé » enfermé dans une structure sociale inflexible. C'est là le sens du déséquilibre identitaire. Si la valeur de la relation est claire, le tableau s'équilibre et le sujet absorbera l'addition identitaire comme un accroissement de ses forces vives. Et, en effet, il semble que certaines familles ne soient pas totalement dysfonctionnelles.

*L'équilibre aux dépens de l'autre.* Ceci dit, l'effort d'équilibrage identitaire n'est pas nécessairement fourni seulement, voire surtout, par ceux qu'il concerne directement. À l'instar de Clastres et Girard, Enriquez ne croit pas que le lien d'interpénétration unissant les niveaux d'identité individuel et collectif puisse s'établir et durer sur le seul mode négatif du renoncement, de l'interdiction et de l'obéissance. Mais si les deux premiers approfondissent surtout le rapport individu/collectivité en vase clos, Enriquez se distingue par l'intérêt particulier qu'il porte au monde qui entoure ce rapport. Alors que la part individuelle du sujet s'enorgueillit de la valeur transcendante de sa part collective, l'autre, celui qui vit par-delà les frontières de

l'identité collective, devient apte à servir de vecteur d'équilibre. L'exclusion et la dévalorisation de l'autre se présentent dès lors comme des moyens sans pareil de faire rayonner l'orgueil identitaire, et ce sans même avoir à entrer en contact avec lui.

La civilisation n'opère pas seulement par l'intériorisation des interdictions nécessaires à sa survie. Elle fonctionne et se maintient par les satisfactions d'ordre narcissiques qu'elle procure à ses membres en tant qu'ils participent à ses idéaux et à ses créations et qu'ils utilisent cette situation pour comparer avantageusement ces derniers avec ceux manifestés par d'autres cultures. (Enriquez, 1983 : 92)

Notons que les frontières en question tiennent de la géométrie identitaire du sujet et qu'elles ne se rapportent ni toujours ni essentiellement aux frontières géographiques d'une collectivité. L'autre vers lequel on se tourne avec hostilité est dans bien des cas très proche et il se révèle à la moindre discontinuité identitaire. Les membres d'une autre nation dont on ne connaît à peu près rien sont certes des « autres » de choix, mais il y a toujours des groupes à l'intérieur des groupes – culturels (une religion minoritaire) et économiques (une classe) par exemple – et des individus marginaux qui font figure de véritables autres intérieurs. Des groupes et des individus qui, à tout moment, sont susceptibles d'être entraînés dans ce jeu de valorisation et d'équilibrage. « Pour ceux-là, lorsque l'oppression est totale et ne favorise aucune identification au groupe, aucune satisfaction narcissique n'est possible et la civilisation n'est vécue que comme simple coercition. » (idem) C'est bien ce que confirme Simone de Beauvoir quand, se mettant plutôt dans la perspective de l'opprimeur, elle remarque avec dépit que « le plus médiocre des mâles se croit en face des femmes un demi-dieu » (de Beauvoir, 1949 : 28).

*De l'équilibre à la guerre : digression réflexive.* En situation d'équilibre, quand collectivité et individualité résonnent orgueilleusement, l'individu est personnellement sensible à tout ce qui touche la valeur de la collectivité, notamment insultes et menaces, réelles ou imaginées. À la limite de cet équilibre, il semble même que l'individu préfère « *périr par la guerre que perdre son identité* »

(Enriquez, 1983 : 175). Cette idée de « préférer périr par la guerre » ne doit pas être prise à la légère. C'est pourquoi je termine cette phase de mon parcours par un court détour digressif.

En lisant *Vies et doctrines des philosophes illustres*, on arrive à force de recoupements à distinguer quelque chose comme une philosophie proprement laërcienne. Celle-ci est plus riche que ce qu'elle prétend, entre autres quand elle aborde successivement le décès des différents philosophes. Pris dans un engrenage temporel, chaque tableau dépeint par Diogène Laërce éclaire la doctrine du philosophe présenté en la mettant en perspective avec les étapes de la vie de l'homme qui l'a portée. Entre élaboration de la doctrine et moment du décès, il y a à chaque fois un écart qui agit comme un grincement où s'engouffre la pensée laërcienne comme si de rien n'était. À travers la vie des philosophes illustres, c'est la trame de toute vie humaine individuelle qui se laisse déduire par recoupement. (1) L'enfance et la croissance renvoient à la fébrilité et à l'ignorance d'une force en expansion lancée à la découverte d'un monde qui inspire confiance; une force toujours confrontée à de nouveaux obstacles et cheminant à tâtons. (2) L'âge adulte se présente comme l'envolée d'un humain naissant, alors que les expériences de l'individu s'accumulent et se sédimentent de manière à creuser un sillon toujours plus unidirectionnel au destin de l'individu, tant et si bien qu'un point d'arrivée naturel semble se dessiner; de moins en moins libre, de plus en plus pétrit d'habitudes, de manières de voir, de manière de faire déterminées, l'individu acquiert l'intuition de sa trajectoire. (3) La mort survient abruptement alors que ce point d'arrivée n'est que vaguement esquissé, mirage littéralement tué dans l'œuf; c'est elle qui se révèle être le seul véritable point d'arrivée. On meurt en plein milieu de la représentation qu'on a de sa vie, abattu par mille maux qui vont en s'accroissant (1999 [IIIe siècle apr. J.-C.]).



Ainsi posé, l'itinéraire de la vie humaine individuelle constitue l'expression à petite échelle de l'incapacité du sujet à refermer un cercle parfait sur les choses (voir partie 2, chapitre 1, pages 166-167) : ici, cette chose c'est la politique de l'individu par rapport à lui-même et la vaine prise que la mort lui dérobe sèchement, faisant de sa vie une œuvre invariablement inachevée. C'est là que peut devenir apparente la douce cruauté du circuit de valeurs qui intègre individu et collectivité. En chevauchant le flot d'une identité collective de grande ampleur, identité à laquelle il peut entre autres léguer une descendance et des œuvres, l'individu s'échappe partiellement de sa radicale éphémérité. Sa dette n'est rigoureusement payée qu'à la guerre, où l'individu expose son misérable faisceau de valeur en entier, où à son tour la collectivité contracte une dette incommensurable – l'épithète de héros fût-elle employée mille ans après sa mort<sup>194</sup>. Fragilité jamais pleinement mesurée, d'une part, et déprimante fugacité de la valeur produite dans l'isolement, d'autre part, poussent l'individu à se perdre dans sa collectivité. Parfois jusqu'à une mort brutale.

Celui qui croit pouvoir trouver en soi-même de quoi se passer de tout le monde se trompe fort; mais celui qui croit qu'on ne peut se passer de lui se trompe encore davantage. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 201)

### *Centrage identitaire*

Il faut voir dans le geste qui consiste à mourir « pour » sa collectivité la limite ultime du potentiel d'hostilité humaine tel qu'il s'incarne au niveau individuel du sujet. Une limite qui indique déjà assez bien, je crois, à quel point l'humain peut être dangereux. Cette limite individuelle, cependant, apparaît presque insignifiante si on la compare à ce dont est capable une collectivité animée par une intention hostile partagée. Le problème qui se pose alors est celui de la coordination des membres de

<sup>194</sup> En visite dans l'Hadès, Ulysse rencontre le fantôme d'Achille et lui tient à peu près ce langage : « Jadis, quand tu vivais, nous les Argiens, nous t'honorions à l'égal des dieux, et maintenant que tu es ici, tu règnes sans conteste chez les morts; aussi ne t'afflige pas d'être défunt, Achille. » Et Achille de répondre : « Ne me console donc pas de la mort, illustre Ulysse; j'aimerais mieux, serf attaché à la glèbe, être aux gages d'autrui, d'un homme sans patrimoine, n'ayant guère de moyens, que de régner sur des morts, qui ne sont plus rien! » (Homère, 1965 [VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : chant XI, vers 465-540)

l'identité collective, c'est-à-dire le problème d'un espace identitaire qu'il importe de noyauter et de diriger. Achéons le tableau de cette strate sur ce point.

Par-delà l'agencement géométrique, l'identité humaine, son hostilité et sa violence peuvent-elles faire l'objet de manœuvres conscientes de contrôle? Pour poser la chose autrement, en quoi un centre identitaire est-il un lieu de contrôle, en quoi n'est-il au contraire que l'expression d'une position géométrique? Cette question est difficile et grave. *A priori*, le contrôle identitaire existe sans aucun doute. Si la chose est moins évidente à grande échelle, elle s'envisage aisément à partir d'une identité collective de petite taille – une petite communauté, un groupe d'amis, une unité familiale, une classe remplie d'élèves peu farouches. À petite échelle, un centre identitaire peut compter sur une diffusion rapide de la valeur puisque le contact personnel entre les membres du groupe est propice au tissage de liens concrets et forts comme ceux de l'amour, de l'amitié ou de l'admiration et que la volonté du centre n'a pas besoin de passer par des personnes intermédiaires pour être connue. Ainsi, l'autorité des parents sur l'enfant s'installe sans grand effort, même s'ils n'en ont pas l'intention; le fait d'être prompt à exprimer des initiatives et à prendre la parole suffit souvent à conférer un statut de chef dans un petit groupe d'amis ou de collègues de travail. Pourtant, tout comme l'individu ne peut guère obéir à sa propre conscience en tout temps (puisque'elle ne représente qu'une puissance parmi d'autres au sein de la micropolitique qui le travaille par en dedans), le contrôle montre vite ses limites. Ni papa, ni le chef de gang, par exemple, ne peuvent compter sur une obéissance uniforme ou constante : *la grande vitesse de la circulation de la valeur*, qui résulte de la fréquence des interactions, *risque constamment de remettre en jeu leur autorité*. À chaque fois que papa demande quelque chose à fiston, celui-ci est susceptible de contester. À petite échelle, l'individu est sans cesse tenté de devenir, momentanément, son propre centre.

Paradoxalement, la distance qui sépare le membre d'une collectivité nombreuse et équilibrée de son centre identitaire, alors que l'absence de relation personnelle avec le chef doit être compensée par du symbolique, permet la solidification du rapport d'autorité en le surplombant de l'auréole du glorieux arrière-monde de la transcendance. Plus difficile à obtenir dans une collectivité de grande taille, la position de centre exige une plus grande conformité aux exigences identitaires de la collectivité, des exigences généralement contradictoires (car plus une identité couvre d'espace, plus elle est diversifiée) qui changent lentement et qui reposent sur des valeurs qui se diffusent tout aussi lentement. Mais le tissu de valeur d'une pareille identité vient faire briller son centre par sa transcendance : derrière la figure éphémère du chef se profile tout le prestige de la durée. Naturellement, il ne tire autorité de ce prestige que dans la mesure de sa capacité à incarner la promesse d'une suite, une promesse de faire durer la durée<sup>195</sup>.

En termes de géométrie identitaire *a priori*, la petitesse d'une collectivité favorise le contrôle du centre sur les parties par la densité qui découle d'une relation concrète, mais le défavorise en permettant la dilution rapide du centre (puisque les membres sont à chaque moment susceptibles de se centrer sur eux-mêmes). Une collectivité étendue dans l'espace est plus diversifiée, plus difficile à équilibrer et moins dense en conséquence de son caractère abstrait, mais cette abstraction peut se convertir en contrôle quand la valeur transcendante de la collectivité se voit personnifiée par son centre. C'est lorsque cette dernière possibilité se réalise qu'une identité collective humaine et hostile accède à son plus haut degré de puissance, car elle est virtuellement en mesure de concentrer ses forces sur un seul point (l'exemple historique le plus achevé à cet égard est sans doute l'armée américaine de la Deuxième Guerre mondiale et l'économie de guerre qui la soutenait).

---

<sup>195</sup> Une promesse très difficile à tenir, ne serait-ce, encore une fois, qu'en raison de la « loi » de l'écart d'expression, d'après laquelle la concordance parfaite entre une expression et ce qu'elle est censée exprimer est impossible.

En laissant de côté la question des niveaux d'analyse, ces considérations peuvent être simplifiées en opposant les figures du « séducteur » et du « fascinateur » tel que nous y invite Enriquez. Le séducteur est celui qui se conforme à des exigences identitaires de telle sorte qu'il attire les regards. Il est l'esclave de ces exigences, le miroir flatteur de la collectivité à laquelle il se soumet. Aussi, risque-t-il la déchéance au moindre faux pas. Le fascinateur est celui à qui le public paye une dette éternelle (Enriquez, 1983 : 356), car il est une promesse de valeur ou, mieux, le feu brûlant de cette valeur. À l'extrême, le fascinateur rend les membres de la collectivité désespérément dépendants de lui<sup>196</sup>. Le contrôle identitaire est à chercher de son côté. Les deux images impliquent d'aspirer et d'accaparer l'attention, mais là où la première est habile disposition géométrique, la deuxième démontre en plus une puissance d'action sur la forme de l'identité collective.

Il est impossible de souligner suffisamment que le contrôle ne peut pas exister sans centrage et que le centrage ne peut pas exister sans équilibre. Et devant pareilles exigences, les efforts éphémères d'un individu ou d'un groupe aspirant à la position de chef sont bien peu de chose. De même, si l'on parvient néanmoins à devenir le centre de fascination d'une identité collective on n'en sera pas moins soumis au principe politique selon lequel le pouvoir ne débouche jamais que sur des tentatives incomplètes de contrôle et d'appropriation. En tant que relation sociale, le pouvoir est une réalité diffuse qui, soutenue par la fragilité de l'identité éphémère, attaquera toujours les fondements de toute autorité. La figuration caractéristique de cela est racontée inlassablement par Tite-Live et Machiavel. C'est l'histoire d'un prince, d'un groupe de nobles ou de patriciens, qui obtient par la fortune, les armes ou la ruse un très grand pouvoir. Sitôt conquis, ce pouvoir le corrompt en lui faisant

---

<sup>196</sup> Dans *Le fascisme vu de droite* et *Notes sur le IIIe Reich*, Julius Evola accorde à Mussolini et Hitler d'avoir su devenir de formidables centres identitaires, d'avoir été aptes à incarner les identités nationales italienne et allemande. Mais il leur reproche du même souffle d'être allés trop loin dans le sens du culte de la personnalité et d'avoir ainsi condamné leurs réalisations politiques à mourir avec eux. D'après Evola, toute identité ne pouvant se passer d'un individu spécifique pour exister est *ipso facto* condamnée à durer peu (1981).



perdre la mesure de ses capacités. Avec un sens affaibli de l'évaluation, ne percevant plus de limite, il sombre dans l'hubris et se gonfle de l'espoir de parvenir à se hisser au-dessus de la morale. Il fait couler le sang sur la base de vagues intuitions; il développe une sexualité débridée sans même prendre la peine de la cacher. Il est le scandale fait de chair et de sang, il est le tyran. Qu'un effet d'accumulation des scandales pousse la population à l'écœurement, ou qu'un rival en exploite un habilement de façon à obtenir le soutien du peuple et des nobles dans ses prétentions au trône, les jours du prince sont comptés<sup>197</sup>. Il faut voir là l'expression de la faiblesse constitutive de l'identité éphémère quand il s'agit pour elle de porter la charge de la directivité.

*Remarques conclusives : apprendre l'humanité ou apprendre à ne pas penser*

Rappelons les éléments clés de ce qui précède pour mieux faire face à ce qui suit. J'ai cherché à cerner une deuxième strate d'hostilité, superposée aux profondeurs de la bête, une hostilité à visage proprement humain. Pour y arriver, j'ai concentré mon attention sur la thématique du rituel sacrificiel et sur la rupture narrative du travail religieux-empirique qui le fonde. L'humain est dès lors apparu comme une surface narrative qui se déploie sous la forme d'un territoire moral identitaire. Ce « territoire », cet espace identitaire, est la base de ce qu'il convient d'appeler des intentions morales, qui peuvent ou non être hostiles. Je me suis ensuite penché sur la capacité à conserver l'efficacité du rituel sacrificiel et à faire durer l'identité humaine, afin de rendre la texture particulière de l'hostilité qui s'y rapporte. En effet – et contrairement au potentiel d'hostilité de la bête, qui a quelque chose d'immédiat et de toujours présent par la manière dont il s'enracine dans les profondeurs substantielles de notre nature –, le potentiel d'hostilité proprement humain est

<sup>197</sup> Dans son *Histoire de la sexualité II*, Foucault souligne avec insistance l'accent mis par la littérature antique sur le thème de la maîtrise de soi en tant qu'indice majeur de la qualité politique d'un individu. D'après son analyse, le critère de démarcation le plus récurrent entre le bon gouvernant et le tyran relève de l'économie des plaisirs : devant la nourriture, la boisson, les femmes et les petits garçons, se montre-t-on capable de se dominer soi-même, de se maîtriser (1984a : 91-105)? « L'homme le plus royal est roi de lui-même. » (ibid. : 110)

tributaire des efforts qui sont mis en œuvre pour alimenter l'existence d'identités transcendantes dans l'espace et dans le temps. Cela débouche sur des variations importantes d'une identité humaine à l'autre, d'une époque à l'autre, d'une région à l'autre. Je me suis d'abord intéressé à l'empreinte laissée par le traumatisme du « meurtre originel » et à la manière de l'affronter narrativement (en malade « névrosé » ou en être réflexif). Je me suis ensuite tourné vers le problème de l'équilibre identitaire, c'est-à-dire vers les façons de faire tenir ensemble le niveau collectif (avec ses valeurs transcendantes) et le niveau individuel (avec ses valeurs éphémères) du sujet sans qu'ils ne tendent à la destruction mutuelle. Une question importante qui a pour enjeu la « gestion » de l'hostilité à l'intérieur d'une identité collective, d'une part, et la manière d'envisager le rapport aux altérités environnantes, d'autre part. L'équilibre peut passer par le simple fait de disposer individuellement de la liberté de s'exprimer ou d'avoir le droit de ridiculiser les institutions politiques, comme il peut passer par la guerre contre d'autres collectivités. Dans une perspective spatiale, j'ai terminé mon propos en me questionnant sur le centrage identitaire : jusqu'où peut s'étendre l'intention hostile ? C'est une chose d'être un individu isolé qui en déteste un autre et qui cultive l'intention consciente de lui faire du mal, c'en est une autre d'être une collectivité qui canalise son hostilité dans une direction précise. C'est par le centrage et la directivité identitaires que l'hostilité, et éventuellement la violence, peut gagner en ampleur.

Ceci dit, je veux maintenant attirer l'attention du lecteur sur une série spécifique de considérations. L'apprentissage de l'identité transcendante est quelque chose de paradoxal. Pour une identité, durer signifie stabilisation, immobilisation. En ce sens, d'un point de vue strictement logique, elle s'oppose point par point à l'identité éphémère. L'énergie vivante de celle-ci, son potentiel de liberté, son imprévisibilité, son chaos, sont autant de menaces pour la durée de l'identité transcendante. C'est pourquoi les cultures qui ont su passer l'épreuve de l'inscription dans le temps ont

toutes dû développer des mesures pour mater cet ennemi intime. La source de valeur que représente la transcendance de l'identité collective pour l'individu qui y grandit est certes un puissant garant de la réceptivité de l'individu. Il demeure que cet appel de valeur est informe *a priori* et qu'il doit faire l'objet d'une intervention systématique pour prendre des traits précis. Cette intervention, par où s'infiltré le paradoxe, trouve une figure emblématique dans l'école, qui a su devenir la « technologie » par excellence de la durée identitaire<sup>198</sup>. Emblème apte à me servir de pont vers une troisième strate d'hostilité, vers un troisième possible.

L'éducation en général et l'école en particulier sont le passage obligé de l'humanité, elles permettent que la morale humaine soit relayée de génération en génération, elles sont le filet avec lequel l'humanité parvient à capturer tant bien que mal les restes de la pacification sacrificielle qui l'a vue naître. En tant qu'institution sociale, l'éducation reflète en partie la volonté de recopier dans chaque membre de la collectivité l'événement spirituel qui distingue l'espèce humaine des autres : le travail religieux-empirique, qui débouche sur l'humanité en la racontant pour la première fois<sup>199</sup>. Ce travail représente une rupture – une certaine forme de dépassement par rapport à une nature animale à laquelle vient s'ajouter une dimension symbolique et narrative – qui rend possible l'hostilité intentionnelle de celui qui porte et défend ouvertement des valeurs transcendantes, voire de celui qui se glorifie de son hostilité. Bien sûr, le travail religieux-empirique ne débouche pas *que* sur l'accession à un potentiel d'hostilité morale et intentionnelle. Il est aussi un modèle d'intention et de réflexion morale : il ne se contente pas de décrire un meurtre, il l'interprète, en cherche le sens et en déduit des règles de conduite (ne serait-ce que l'interdit du meurtre et le tabou de l'inceste). C'est pourquoi le

<sup>198</sup> De manière à constituer une « grande » morale ou morale molaire, soit celle qui triomphe à la surface d'une identité collective de grande taille, comme une civilisation, une nation ou une religion : « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. » (ibid. : 36).

<sup>199</sup> Pour un rappel de la perspective girardienne sur ce moment de rupture culturelle entre la bête et l'humain, voir les pages 244-246.

« recopiage » des valeurs transcendantes par l'éducation ne fait pas que perpétuer des justifications de haine et d'exclusion, mais aussi la trace d'un moment de réflexion particulièrement vivant. À supposer que les copies successives se ternissent avec le temps, l'incitation à penser dont elles sont chargées, aussi dégradée soit-elle par ailleurs, demeure et entretient un potentiel éthique d'auto-révision de l'humanité. Ce potentiel éthique est significatif et important, mais il ne doit pas nous faire perdre de vue le paradoxe de l'éducation, digne d'une tragédie grecque : ce qui fait (la narration) et refait (l'éducation) l'humanité risque aussi de produire des machines.

À cet égard, et à défaut d'être modérée, la perspective d'Eugène Enriquez sur l'école, qui frise le naturalisme romantique, permet de poser clairement ce paradoxe. Par-delà le bien et le mal qu'il est possible d'y voir, l'école peut être envisagée comme le champ de bataille d'une véritable guerre spirituelle menée dans la pensée, ou plutôt contre elle; une guerre contre ce qui est émancipation identitaire en puissance, doute, remise en question. Suivant l'expression d'Enriquez, c'est l'enfant bien portant et plein d'une « intelligence rayonnante » qui constitue concrètement le danger le plus imminent et qui doit impérativement devenir un « adulte moyen atteint de "faiblesse mentale" » (ibid. : 104). Réduire l'« intelligence rayonnante » et favoriser la « faiblesse mentale », en effet, car la pensée individuelle libre est une promesse de corrosion sociale qui jette son ombre sur l'avenir de la collectivité<sup>200</sup>. L'éducation doit donc pénétrer l'enfant le plus tôt possible pour la tuer dans l'œuf. C'est par le dressage qu'une collectivité, pourvue qu'elle puisse compter sur un équilibre identitaire efficace, s'assure de son humanité en produisant et en reproduisant l'*adulte normal*<sup>201</sup>. Mais alors, et c'est là que réside le paradoxe, la durée identitaire relève de l'agencement mécanique d'adultes normaux qui ont appris à être incapables de contrer la construction d'identités hostiles par le moyen

<sup>200</sup> La question de la « pensée » est abordée plus loin. Voir partie 4, chapitre 3, pages 422-425.

<sup>201</sup> Rien n'est mieux à même d'arriver à cette fin que la répétition expressive et son effet engourdissant. Répéter une leçon, c'est faire d'elle une deuxième nature.



de la réflexion, par la pensée. En désamorçant la bombe qu'est l'identité éphémère, l'école en amorce une autre, car c'est mécaniquement que le sujet dont la liberté réflexive est démontée s'achemine vers la violence. On dresse la bête pour en faire un humain et on produit une machine. La question que je me pose alors est la suivante : qu'arrive-t-il quand une surface narrative qu'aucune réflexion ne vient mettre à jour s'emballe et va en s'autonomisant?

## Chapitre 3

### *La machine humaine*

Les humains sont capables d'inventer et de se raconter les uns aux autres des histoires compliquées pour se persuader que certains de ceux qui ont l'air d'être leurs semblables ne le sont pas vraiment. C'est ainsi que, dans certaines sociétés, la répression morale et légale de la violence est soit plus faible soit inexistante quand les victimes en sont des femmes, des esclaves, des adeptes d'une autre religion ou des personnes ayant une couleur de peau différente (Derriennic, 2001 : 112-113).

Quant à la paperasse administrative, elle doit répondre à une peur élémentaire : *la peur d'être une bête*. Car vivre sans papiers, c'est vivre comme une bête. Les apatrides, les enfants adultères ou naturels souffrent d'une situation qui n'a de réalité que de papier. (Tournier, 1975 : 57-58)

Car il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit : et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. [...] Il faut acquiescer une créance facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. (Pascal, 1972 [1669] : fragment 195)

Les identités transcendantes comme éphémères sont largement conçues et exprimées à grand renfort de récits, d'arguments, de traditions orales et écrites, etc., bref de communications narratives de toutes sortes. Cela n'a pas de quoi nous étonner si on considère la position adoptée au chapitre précédent, qui fait de la narration la ligne de démarcation entre l'humain et l'animal. Mais ce n'est toujours pas assez, il est nécessaire de creuser davantage. La narration fait de l'humanité une espèce exceptionnelle. En effet, sa duplicité rend possible quelque chose d'insolite quand on y pense : le mensonge envers les autres et envers soi. La place du mensonge dans la logique de l'hostilité n'a peut-être jamais été détaillée aussi clairement qu'à travers l'idée de « mondanité » telle qu'on la retrouve dans l'œuvre de Tolstoï (2004 [1865] : 111). Dans *Guerre et paix*, par exemple, la mondanité se conçoit en termes de « mensonge général » « accepté de tous » qui se renforce sans cesse sous l'effet de la substitution de la réflexion par l'habitude des formes et des usages narratifs (ibid. : 694). Les rapports mondains dépeints par Tolstoï illustrent brillamment le

pouvoir d'autosuggestion optimiste des humains et ses effets funestes ordinaires, banaux (ibid. : 712)<sup>202</sup>. Il est alors fertile de remarquer que cette perspective sur le lien entre mondanité et mensonge est très proche de celle empruntée par Hannah Arendt pour traiter de la « banalité du mal » dans *Eichmann à Jérusalem* et *Considérations morales*. À y regarder de plus près, on discerne un tout autre aspect de l'hostilité, une hostilité faite de narration irréfléchie, d'indifférence et d'impersonnalité. Une hostilité qui donne à l'humanité une apparence de machine (littéralement). Arendt nous offre l'occasion d'approcher un deuxième monstre inhumain en plus de la bête sauvage. Ce monstre, comme le précédent, est en fait bien humain et n'est caché que par un fin voile narratif. Afin de le cerner, je me propose d'abord de revenir au concept d'humain normal pour y accentuer le thème de l'absence de pensée en tant que clé de la construction de machines humaines. Je me pencherai ensuite plus en détail sur les rouages de la machine et terminerai en approfondissant la question du mensonge mondain.

Notons au passage que la figure d'Eichmann ne doit pas avoir pour effet de distraire de l'ambition géométrique qui anime ce chapitre. La machine, telle que je la conçois, renvoie à une strate d'hostilité qui n'a rien de fondamentalement moderne, encore moins de spécifiquement totalitaire ou nazie. Il s'agit de voir de quelle manière l'humanité, en tant que réalisation narrative, peut devenir la proie de ses propres récits; de saisir comment ses produits narratifs peuvent acquérir une existence autonome et déboucher sur un potentiel d'hostilité supplémentaire. Une hostilité inconsciente et impersonnelle qui vient d'en haut, qui vient des idées. J'en appelle aux élaborations d'Arendt parce qu'elles vont particulièrement loin en ce sens et qu'elles permettent de dégager les différentes caractéristiques de l'hostilité mécanique, quitte à trahir leur dimension historique.

---

<sup>202</sup> Le mensonge par l'embellissement symbolique systématique est l'un des points focaux de Nietzsche lorsqu'il développe l'opposition Dionysos/Apollon dans *Naissance de la tragédie* (NT : §2). Le penseur soutient entre autres l'idée de la nécessité vitale du mensonge (ibid. : §18). Dans le même sens, Hérodote remarque partout où il voyage « [...] cette facilité des hommes à croire presque toujours ce qu'ils désirent » (Hérodote, 1964 [Ve siècle av. J.-C.] : 64).

*Sur les traces de la machine*

*L'humain normal.* Pourquoi s'intéresser au cas d'Eichmann? Tout comme Tolstoï considère *a priori* invraisemblable que 600 000 hommes aient pu traverser l'Europe d'Ouest en Est sous les ordres de Napoléon afin de faire la guerre à la Russie, Arendt reste perplexe devant l'héritage ambigu et souvent insoutenable laissé par l'Allemagne nazie<sup>203</sup>. Le problème que pose à Arendt le cas Eichmann c'est celui d'« un phénomène de forfaits commis à une échelle gigantesque et impossible à rattacher à quelque méchanceté particulière, à quelque pathologie ou conviction idéologique de l'agent, lequel se distinguait peut-être uniquement par une extraordinaire superficialité » (Arendt, 1971 : 25). Le travail de la penseur se présente comme un défi de probité morale : l'une des personnes reconnues être directement responsables de la Solution finale serait en fait un homme ordinaire et non un monstre sanguinaire.

les juges ne le [Eichmann] croyaient pas, parce qu'ils étaient trop bons, et peut-être aussi trop conscients des fondements mêmes de leur métier, pour admettre qu'une personne moyenne, « normale », ni faible d'esprit, ni endoctrinée, ni cynique, puisse être absolument incapable de distinguer le bien du mal. [...] [Ils] passèrent à côté du plus grand défi moral et même juridique posé par toute cette affaire. Leur argumentation était fondée sur l'hypothèse que l'accusé, comme toutes les « personnes normales », avait dû être conscient de la nature criminelle de ses actes [...]. Cependant, dans les conditions du IIIe Reich, il n'y a que de la part d'« exceptions » qu'on pouvait attendre une réaction « normale » (Arendt, 2002 : 1044).

Ce qu'Arendt remarque avant tout en faisant la couverture du procès d'Eichmann, c'est d'abord une tension entre « l'indicible horreur des actes et l'incontestable ridicule de l'homme qui les avait perpétrés », et ensuite la manière de résoudre l'ambivalence généralement adoptée par les observateurs. Prendre Eichmann au

---

<sup>203</sup> Et cette perplexité prend chez elle au moins deux formes. Elle se questionne d'une part sur le sens moral du IIIe Reich, cherchant à cerner ce qu'il nous enseigne sur l'être humain. Thème qui culmine dans l'idée de « banalité du mal » et dans une prise de position en faveur de l'exigence universelle de penser. Elle se questionne d'autre part sur le fonctionnement du régime nazi et sur la forme d'industrialisation de la mort qu'il a mise au monde. Thème qui culmine dans l'élaboration complexe du concept de totalitarisme. En ce qui me concerne, c'est le premier questionnement qui attire mon attention.



sérieux était en effet une entreprise difficile, dit-elle, à moins de « décider qu'il était un menteur intelligent et calculateur – ce qu'il n'était manifestement pas » (ibid. : 1069-1070).

Arendt trouve l'expression concrète de ces difficultés morales dans la manière qu'avait Eichmann de parler de la Solution finale, c'est en fait ce langage qui semble avoir été insupportable pour les observateurs du procès. Par-delà les manifestations d'admiration pour Hitler et d'attachement au respect de la loi en tant que citoyen du Reich, l'auteure met en relief le lien entre les mots employés par les nazis pour décrire, comprendre et expliquer leurs actes, et la valorisation de soi d'Eichmann (ibid. : 1162). « Maintenant que le diable lui-même était au banc des accusés, on découvrait en lui un "idéaliste" », s'étonne la penseur (ibid. : 1059). L'idéal d'Eichmann? Le mouvement de l'histoire, de telle sorte que l'appartenance active à ce mouvement produise fierté, amour du devoir, sentiment d'accomplissement, prestige, etc., bref tout sauf la culpabilité ou quelque chose comme la conscience d'être l'auteur de meurtres de masse monstrueux (ibid. : 1058). Ce que les juges et les commentateurs qualifient de mensonges tout au long du procès correspond selon elle aux « règles de langage » des nazis, qui imposaient aux cadres du parti un lexique précis lorsqu'ils s'exprimaient à propos de la Solution finale – même entre eux (ibid. : 1100-1101).

Arendt se démarque des autres observateurs du procès lorsqu'elle cesse de voir au banc des accusés le seul Eichmann (dont elle n'hésite pas à approuver la mise à mort, par ailleurs), pour y voir plutôt le procès de l'homme normal. Elle y voit un potentiel *universel* de devenir-assassin, elle y voit moins la conscience criminelle d'Eichmann que la facilité avec laquelle un meurtre sordide peut être défendu dans les termes d'un engagement historique pesant sur les épaules de l'agent, qui requiert d'assister à des spectacles difficiles à endurer et devant lesquels il faut démontrer une force de volonté héroïque. Tout se passe comme si un fin vernis narratif, d'une

cohérence douteuse de surcroît, était en mesure en quelques années à peine de recouvrir et de moduler dans une large mesure des notions morales transmises par la tradition depuis des siècles (ibid. : 1120). Se dessine alors un versant de l'hostilité où se conjuguent inertie culturelle des identités transcendantes et actualisation narrative des identités éphémères.

Arendt décrit un phénomène de compensation narrative où le sujet règle des ambivalences en exploitant ce que la narration ajoute aux objets narrés, en accentuant le versant narratif du rapport au monde. Véritable complexe de valeurs individuelles comme collectives, le sujet tolère difficilement les déséquilibres identitaires, il cherche au contraire un équilibre aussi valorisant que possible. Dans une civilisation où la narration joue un rôle central dans la vie sociale et politique de tous les jours – soit une civilisation qu'on pourrait dire hautement spirituelle –, la narration peut être mobilisée individuellement ou collectivement en vue de l'équilibre identitaire<sup>204</sup>. *C'est-à-dire que la narration devient un lieu actif de production d'identités*. Dans cette perspective, les règles de langage nazies ont été efficaces dans la mesure où elles empêchaient de mettre en rapport les actes présents avec les anciennes notions morales relativement au meurtre et au mensonge (ibid. : 1101). La compensation narrative se présente alors comme un bouclier de l'identité éphémère « contre la réalité ». « Il était impossible de communiquer avec lui [Eichmann] non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle » (ibid. : 1068). Coupé du contexte où il y avait une parfaite harmonie entre lui et son environnement, Eichmann apparaît plutôt comme un idiot qui se justifie désespérément avec des arguments absurdes.

---

<sup>204</sup> Pour un rappel de l'articulation entre identité éphémère et équilibre identitaire, se référer à la partie 3, chapitre 2, pages 252-265.

Pour cette raison, il semble à Arendt que le défaut principal d'Eichmann ne soit pas la méchanceté ou l'inhumanité, mais son *incapacité à penser* : « [...] une incapacité quasi totale de considérer quoi que ce soit du point de vue de l'autre » (ibid. : 1064); « [...] une curieuse et authentique inaptitude à penser » (Arendt, 1971 : 26). Et c'est ce qui rend ce versant de l'hostilité perturbant : des habitudes comportementales et narratives non réfléchies, tenues pour normales par tous, qui disjoignent radicalement l'acte et ses conséquences. Il n'en faut pas plus, selon moi, pour envisager l'humain en termes de machine et faire ressembler l'individu à un simple rouage, une machine capable des plus grandes violences dans la plus grande impersonnalité<sup>205</sup>. Cette machine « humaine », concrètement, désigne des gens qui agissent de manière à engendrer et à maintenir une identité hostile tout en ne le sachant pas, tout en ne le voulant pas, tout en se détournant activement de cette réalité par des récits. Nous y reviendrons. Pour le moment, il importe seulement de saisir cette idée d'Arendt selon laquelle, loin de souffrir de la possession par le démon, loin même d'être stupide, Eichmann était atteint de normalité aiguë. « Comme Eichmann le déclara, le facteur le plus décisif pour la tranquillisation de sa conscience fut le simple fait qu'il ne vit personne, absolument personne qui ait pris effectivement position contre la Solution finale » (Arendt, 2002 : 1130).

---

<sup>205</sup> Je n'use pas du mot « machine » dans un sens métaphorique, je l'utilise littéralement. Je ne dis pas non plus que l'humain se comporte *comme* une machine, je dis que sous l'angle d'approche spécifique en cours d'élaboration il *est* une machine, c'est-à-dire une construction animée dont les actions sont sans intention. Je n'ai pas en tête l'image d'un ordinateur ou d'une quelconque autre technologie contemporaine. J'emprunte l'idée à Kant dans sa première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, où il envisage les idées de « mécanique » et de « machine » sur la base d'un principe de causalité sans concept, par opposition à la téléologie de l'art (Kant, 1985 [1790] : 47). Dans le cadre de mon propos, il s'agit de parvenir à concevoir un brouillard narratif situé au niveau macropolitique, qui rend possible le développement d'une hostilité indépendante de l'intention de ceux qui la portent. Pour un rappel des fondements théoriques de ces affirmations, se référer à la partie 2, chapitre 1, pages 170-174, pour la notion de volonté et à la conclusion de la partie 2, pages 215-218, pour la notion de sujet.

Et c'est là l'aboutissement définitif de la réflexion arendtienne sur ce point : il y a un lien causal direct entre absence de pensée<sup>206</sup> et mal, lien qui a plus de potentiel destructeur que des individus « démoniaques », pour la simple raison que la normalité est plus rassembleuse et plus réelle que le démon. On s'attend à ce que le démon surgisse d'ailleurs, de l'autre lointain; mais la possibilité de non-pensée, elle, guette chacun. « Les clichés, les phrases toutes faites, l'adhésion à des codes d'expression ou de conduite conventionnels et standardisés, ont socialement la fonction reconnue de nous protéger de la réalité, de cette exigence de pensée que les événements et les faits éveillent en vertu de leur existence » (Arendt, 1971 : 26-27). Sans pensée, rien n'est insensé parmi ce qui est normal ou habituel, c'est pourquoi monsieur tout le monde devient capable d'un mal infini (ibid. : 71). Notons que cette interprétation apparaît éloignée de ce qui a été retenu par l'histoire jusqu'à maintenant :

Dans tous ces procès où les accusés avaient commis des crimes « légaux », nous avons exigé que les êtres humains soient capables de distinguer le bien et le mal même lorsqu'ils n'ont que leur propre jugement pour guide et que le jugement se trouve être en contradiction totale avec ce qu'ils doivent tenir pour l'opinion unanime de leur entourage (Arendt, 2002 : 1302).

*L'absence de pensée.* Quoi qu'il en soit, laissons là ce raisonnement pour le moment afin de nous intéresser un peu à préciser le lien entre absence de pensée et hostilité. Aaron T. Beck, un psychologue américain spécialiste des conflits de couples, a développé une approche de la question qui m'interpelle beaucoup dans la mesure où l'auteur conçoit les obstructions à la réflexion en appuyant sur le lien entre identité, biais évaluatif et vitesse d'évaluation. Il pose d'emblée que l'identité ne laisse pas intactes nos capacités interprétatives : on perçoit et évalue rapidement ce qui se rapporte directement à notre identité et à son cosmos symbolique, et il faut naturellement plus de temps pour appréhender les phénomènes nouveaux où les

---

<sup>206</sup> Arendt entend « pensée » dans la plus pure tradition kantienne, soit comme un rapport réflexif à soi-même et aux autres, c'est-à-dire la réflexion (Arendt, 1971 : 70). Dans cette perspective, la pensée est conçue comme un « mouvement de l'intellect » et s'oppose au savoir au sens de « pensée arrêtée ». J'y reviendrai au chapitre 3 de la partie 4.



prises de position inattendues. On doit ajouter à cela que la valeur que représente une identité transcendante pour le sujet encourage la formation d'un biais évaluatif optimiste et bienveillant à son égard. *Par-delà les frontières de l'identité transcendante, cependant, s'ouvre un vaste territoire d'ignorance et d'indifférence, où les apprentissages les plus simples exigent de grands et longs efforts réflexifs*<sup>207</sup>. Bref, Beck soutient que l'identité induit un biais dans l'interprétation des choses et des gens, favorable à soi et défavorable à l'autre pour des raisons de valeur et de vitesse. Ce qui fascine dans le travail de Beck, qui vise uniquement à cerner les idées qui précèdent le plus souvent les comportements hostiles (Beck, 2002 : 4), c'est qu'il retrouve les questions de « vitesse » et de « biais évaluatif » dans chaque cas étudié. Pour en rendre compte, il use du concept de « groupégoïsme », l'égoïsme de groupe.

Le groupégoïsme ordinaire est une sorte d'amour aveuglant qui se confond avec la réalité, souvent trop évident pour être visible. Il s'agit de prime abord d'une sorte de fierté vis-à-vis d'une identité transcendante qui n'a besoin que d'un quotidien pacifique pour exister; on s'habitue à l'agencement des valeurs et à sa symbolique jusqu'à ne plus le voir. C'est donc par une ignorance innocente que le recours aux stéréotypes devient central dans les représentations narratives qu'on véhicule de l'autre (ibid. : 176). À leur tour les stéréotypes créent l'habitude de considérer l'autre en comblant chaque vide d'indifférence et d'ignorance par ses propres valeurs. Le groupégoïsme est caractérisé par la surcharge narrative de l'identité et de l'altérité, induisant la surestimation de l'homogénéité des identités en général et la simplification de celles de l'autre en particulier (ibid. : 176). *Il implique que la compréhension de l'autre devienne un récit de soi.* Une « erreur » d'évaluation qui s'avère significative à partir du moment où la narration dite groupégoïste devient la

<sup>207</sup> L'ignorance implique une absence de relation avec l'autre, ce qui explique qu'on ne connaisse rien de lui. Au contraire, l'indifférence implique une relation avec l'autre vécue dans l'insensibilité. Voir les pages 319-323 du présent chapitre.

surface symbolique d'un cas d'hostilité ou de violence, le visage éphémère d'une identité transcendante humaine qui marche au lynchage, au combat, au massacre.

L'identité transcendante est égoïste lorsqu'elle ramène les gens et les choses à elle, lorsqu'elle dépouille l'autre pour le charger de ses propres déterminations (ibid. : 14). Beck parle alors d'un « *a priori* sélectif » qui mène à des conclusions arbitraires, indépendantes de l'identité de l'autre (ibid. : 90)<sup>208</sup>. Le groupégoïsme participe de la construction d'identités hostiles en rendant crédibles des interprétations narratives « surgénéralisées » à propos de l'autre, crédibilité qui grandit dans la mesure de l'absence de l'autre (ibid. : 4). Cette crédibilité s'applique aussi aux cas où sont véhiculées des conceptions hostiles de l'autre, alors que le sujet comprend vite et juge favorablement les évaluations des membres de sa collectivité au même moment où il comprend mal et lentement l'identité de l'autre (ibid. : 35). L'interprétation de l'autre nécessite tant d'efforts, de temps et de réflexion, et *la relativité du contenu des identités transcendantes est tellement contre-intuitive* (puisqu'elles semblent naturelles, ou du moins allant de soi depuis notre naissance) qu'il en dérive très fréquemment de l'hostilité. Beck va jusqu'à affirmer que la simple expression de valeurs discordantes par l'autre semble malveillante si on ne fait pas l'effort de la réflexion (ibid. : 39)<sup>209</sup>. Sans s'en rendre compte explicitement, on trouve aisément des justifications narratives, parfois très compliquées, pour notre hostilité envers l'autre et on ne saisit que beaucoup plus tard ce qui sur le coup semble être une autodéfense malhonnête de la part de l'autre.

---

<sup>208</sup> De manière complémentaire, B. Wedge défend la notion d'« inattention sélective ». Il signifie par là qu'on décèle facilement les indices de confirmation de notre propre jugement, et c'est cela même qui nous voilerait notre indifférence réelle (Wedge, 1973 : 71). Avec Wedge, l'égoïsme de groupe implique une tendance à l'isolation des identités transcendantes.

<sup>209</sup> En effet, autant le fait de participer à la morale irrigue le sujet d'une valeur sublime, autant cette valeur constitue la limite de la moralité humaine. Le niveau de risque augmente avec la mise si l'on veut. Voir l'autre remettre en cause cette valeur, même sous la forme d'un discours qui n'est que subtilement dissonant, c'est mettre à l'épreuve les limites de la raison du sujet : « C'est aussi mal connaître les effets de l'amour-propre, que de penser qu'il puisse nous aider à compter pour rien ce qui le doit nécessairement détruire, et la raison dans laquelle on croit trouver tant de ressources, est trop faible en cette rencontre pour nous persuader ce que nous voulons. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 504)

L'altérité heurte le mouvement de la réflexion et c'est pourquoi il est si long d'aimer l'autre et si rapide de le détester. « Le heurt et l'absence de heurt sont en effet assimilables à la lenteur et à la vitesse. » (Épicure cité par Laërce, 1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 1271) À cet égard, Beck cite souvent des cas de conflits de couple où « chacun masquait les attributs favorables de l'autre ainsi que les souvenirs agréables des jours meilleurs ou réinterprétait ceux-ci comme étant faux » (Beck, 2002 : 14). Cela tend à indiquer qu'il n'est pas nécessaire d'être des étrangers éloignés pour qu'on voie à l'œuvre cette tendance égocentrique dans l'usage irréfléchi de la narration. Nous usons du pouvoir éphémère de la narration avec nos proches, contre eux. Si la valorisation autonome de soi requiert plus d'inventivité, d'intelligence et de force de caractère de la part du sujet, cet écart de vitesse dans l'évaluation de l'identité et de l'altérité favorise un procédé de valorisation plus aisé, celui qui passe par un « geste négateur », une valorisation négative (Godbout, 2008 : 31).

Dans les cas où ce type d'hostilité mène et/ou se mêle à la violence, aucune borne, aucune mesure ne s'impose naturellement à la narration. En effet, la violence se justifie alors généralement en dépeignant la victime en ennemi et l'agresseur en innocente victime (Beck, 2002 : 5). Les qualificatifs extrêmes, comme « démon », « bâtard » et « monstre », sont en mesure d'être véhiculés sans entrave et de charger un individu ou une collectivité d'une image péjorative hors de toute proportion. À exploiter à fond l'indifférence et l'ignorance de l'autre que favorise l'identité transcendante,

notre territoire [identitaire] peut s'étendre jusqu'à inclure toutes nos appartenances, race, religion, parti politique, gouvernement; et nous interprétons toute attaque de notre territoire comme une attaque de notre identité personnelle. Maintenir un territoire aussi étendu, malheureusement, nous conduit à être hypersensibles à toute une variété d'attaques potentielles (ibid. : 38).

Tout cela est très humain et concorde avec le tableau dépeint au chapitre précédent. Ce qu'il faut remarquer ici, c'est comment l'intensification de l'égoïsme évaluatif d'une collectivité et la répétition d'un quotidien hautement déterminé narrativement rendent possible une nouvelle dimension d'hostilité. Elles sont les conditions nécessaires pour que puissent exister une machine humaine et son hostilité impersonnelle, elles sont les bases pour un monde narratif autonome qui se maintient précisément par l'absence de pensée dont parlait Arendt. C'est cette chaleur humaine qui se refroidit dans la machine.

C'est à mon avis surtout ce type de potentiel d'hostilité que *L'espace public* et *La théorie de l'agir communicationnel* de Habermas cherchent à mettre en échec à l'aide d'une problématisation de la communication publique. En effet, ce que l'auteur appelle les « médiums régulateurs »<sup>210</sup> sont des agencements narratifs réifiés responsables d'une violence à grande échelle sans agent, sans intention, automatiques comme une machine bien que construits de bas en haut par les humains. « Substituer des médiums régulateurs au langage dans la coordination de l'action signifie disjoindre interaction et contexte du monde vécu » (Habermas, 1987b : 200). En disant cela, l'auteur pense essentiellement à l'argent et au pouvoir, au sens des lois du marché et des bureaucraties, et il leur reproche explicitement de permettre de contourner les difficultés réflexives d'un processus de formation de consensus fondé sur la raison. Pour poser la chose autrement, les médiums régulateurs empêchent de faire face à ces enjeux réflexifs en *remplaçant* la communication, en se substituant à la formation de consensus par le langage (ibid. : 202). Cette « technicisation du monde vécu » (ibid. : 201) cause alors régulièrement des violences impersonnelles et irresponsables. « Le monde vécu rationalisé rend

---

<sup>210</sup> Un concept qui se veut en continuité avec la notion de « fétiche » telle qu'elle apparaît dans le premier livre du *Capital* de Marx (voir entre autres 1968 [1867] : 154). Notons au passage que dans la perspective du penseur, prendre conscience de son identité de classe c'est enfin voir la place que l'on occupe à l'intérieur de la machine capitaliste, éveil qui constitue le passage obligé d'une éventuelle émancipation. Reprendre à la machine les intentions qu'elle nous vole par un acte de raison.



possibles l'émergence et la croissance de sous-systèmes dont les impératifs devenus autonomes se retournent contre lui pour le détruire » (ibid. : 204). Selon la même logique que les élaborations d'Arendt à propos de ce qui a rendu possible la Solution finale, salarié, consommateur, client et citoyen, par exemple, sont pour Habermas les rouages d'une machine humaine qui leur rend invisible la violence dont ils sont pourtant directement le fondement (ibid. : 352). Des gens sont mis à la rue parce que des actions perdent leur valeur; d'autres meurent parce qu'aucune procédure administrative n'anticipe leur situation. Ni les actionnaires (qui, pensent-ils, ne font que s'adapter à l'humeur changeante des consommateurs), ni les bureaucrates (qui, croient-ils, n'ont pas l'autorité pour accorder de passe-droit), simples courroies de transmission d'un processus plus large, ne sont hostiles aux victimes au sens humain du terme. Dans les deux cas, ce qui est hostile, c'est une machine.

Mais si le nazi, l'actionnaire et le bureaucrate sont de bons exemples de rouages, ils ne doivent pas nous détourner de la figure fondamentale de la **non-pensée** : l'humain normal. Comme j'ai pu l'affirmer plus haut, le maillon faible de ce personnage, sur le plan réflexif, découle directement de ce qu'il est le versant quantitatif d'une identité humaine fabriquée à coup de recoupements superficiels. Il est une apparence forte de sa quantité, qui s'impose par elle et par rien d'autre. Il est ce que l'on voit et entend souvent, et c'est pourquoi à l'intérieur de son habitacle identitaire on le comprend facilement et rapidement. L'habitude nous pousse à développer l'instinct de comparer toute anomalie avec lui, de nous servir de lui comme d'un point de repère stable. (Une formule qui semble par ailleurs particulièrement forte dans l'Occident contemporain quand on tient compte, par exemple, que les décisions politiques s'appuient sur le concept de majorité ou que les entreprises commerciales et culturelles planifient leurs activités à partir de la notion de public cible.) L'humain normal laisse donc une empreinte esthétique, ontologique et morale à la surface du social, qu'on réfléchit rarement parce qu'on la confond aisément avec l'« en soi » des choses. On le voit tellement qu'on ne le voit plus du tout. C'est précisément

pourquoi son potentiel d'hostilité est majeur, peut-être sans commune mesure – depuis la grande exclusion politique et économique des femmes datant de la préhistoire jusqu'à Eichmann en passant par une myriade de petites cruautés de la vie quotidienne d'hier et d'aujourd'hui.

Dans toutes les âmes un même nombre d'expériences revenant fréquemment a pris le dessus sur des expériences qui se répètent plus rarement : sur elles on se comprend vite, et de plus en plus vite – l'histoire du langage est l'histoire d'un processus d'abréviation. – En raison de cette compréhension cursive on s'unit de plus en plus étroitement. (Nietzsche, PBM : §268)

L'anatomie des représentations aréflexives de l'humain normal est relative au sens commun et au bon sens, notions qu'il convient de réviser à la lumière du raisonnement en cours. Petit rappel, le premier renvoie à un standard perceptif, un « organe » qui rapporte la diversité à la forme du même, qui identifie, reconnaît et débouche sur une unité qui dit « moi » (Deleuze, 1969 : 95-96). Le sens commun, c'est le tracé normal du contour des choses, notamment de l'identité et de l'altérité. Le bon sens renvoie à un standard interprétatif, il attribue la valeur, quadrille moralement le monde de telle sorte qu'il apparaisse prévisible (ibid. : 93). Comme l'écrit Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*, fort de sa fréquence, le « bon sens commun », si je puis dire, est par excellence ce « dont la possession n'est en rien un mérite ou un privilège » (1985 [1790] : 244). Il construit des automatismes que la réflexion peine à contrer, car il se constitue en barrière faite de prénotions et de préjugés, car il ne fait qu'un avec la « passivité » d'une raison hypostasiée qui confine à l'« hétéronomie » (ibid. : 245). Organe primaire d'une mécanique de perception, de compréhension et de réaction devant la réalité et les faits (Arendt, 1972 : 110), le bon sens commun se constitue en terreau fertile pour l'érection de machines d'hostilité. Par ailleurs, suivant Deleuze et comme j'ai pu le laisser entendre au chapitre précédent, ce formidable ennemi de la réflexion ne révèle toute sa superbe que le jour où l'on cherche à se rebeller contre lui en s'appuyant sur lui. Le plus souvent, en effet, on s'y attaque en le renversant (par exemple quand on accuse la justice d'injustice à partir de ses propres critères). C'est-à-dire que la

critique n'aboutit pas sur un « autre » sens, mais plutôt sur un « contre-sens », un sens qui va à contre-courant (Deleuze, 1969 : 94-95)<sup>211</sup>. Le renversement intervertit les charges de valeur, mais n'en crée pas. Montrez la porte au bon sens commun et il revient par la fenêtre.

*La machine humaine.* Si on récapitule, ce qui a été dit jusqu'ici ne vise plus à cerner une hostilité intentionnelle issue de l'amour porté à des identités transcendantes. Cette hostilité-là caractérise l'humain et son orgueil d'appartenir à quelque chose qu'il croit grand et sacré. Il a plutôt été question de faire émerger quelque chose qui ressemble à la bête humaine dans son hostilité refoulée et souvent inconsciente. Ici aussi on peut parler sans exagérer d'inconscient, mais loin de l'animal non narratif fait d'instincts de meute, de survie, de puissance, d'émotions et de désirs, cette inconscience est au contraire hypernarrative, elle demande nécessairement que la narration se confonde avec la réalité jusque dans le détail, que chaque parcelle d'être trouve un récit qui la raconte. Cette hostilité prend la forme, certes contre-intuitive, d'un discours macropolitique qui, coupé de toute réflexion au niveau des individus, oriente les idées reçues et les comportements qui les accompagnent. C'est pourquoi elle a des effets indépendants des intentions conscientes des individus. Si on entend parfois qualifier les nazis de « monstres bestiaux », l'importance clé des « règles de langage » en tant que support symbolique de la Solution finale nous renvoie plutôt vers une image de « monstres mécaniques ». Dans ce monde, on s'habitue aux usages symboliques et comportementaux comme on s'habitue à respirer et le sujet trouve sa place dans un lieu stable et sensé qu'il n'est pas porté à réfléchir – parce que l'esprit trouve aisément et, surtout, rapidement ce qui peut justifier son monde identitaire et les valeurs transcendantes qui y circulent. Sans réflexion, rien ne différencie la narration « sensée » et la narration « absurde », et conséquemment il

<sup>211</sup> Cette question est abordée en détail par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*, sous la forme du danger de « la clarté ». La clarté, c'est l'état d'esprit de celui qui démasque un « régime sémiotique » et qui entreprend sa « compensation directe », c'est-à-dire de le contredire en tout (1980 : 278). C'est aussi l'un des sens que l'on peut attribuer à la figure du lion du *Zarathoustra* de Nietzsche, celui qui affirme sa liberté par le truchement d'une lutte acharnée contre son ancien maître (APZ : 301-303).

n'y a pas de limite à l'ampleur de la violence pouvant en découler sinon l'ampleur de la synchronisation des identités – une tribu de quelques dizaines d'individus ne peut en effet se comparer à l'État-nation allemand de la première moitié du XXe siècle par exemple. Il s'agit, au sens propre, d'une violence sans mesure appuyée tout entière sur des connexions sémantiques devenues autonomes. C'est l'humanité qui glisse entre ses propres doigts, qui se perd sous l'action de l'emballement de sa surface narrative, qui devient machine.

La chose est très fréquente à différents niveaux. L'évolution de la place des femmes dans la société peut nous servir d'illustration. Plusieurs en ont sans doute tiré plaisir, profit et satisfaction, mais personne *en particulier* ne peut être tenu directement responsable de l'exclusion politique des femmes en Occident si on l'envisage dans toute sa durée. La plupart du temps leur subordination relevait (ou relève) moins d'une intention hostile que de l'apparence d'une normalité allant de soi, parfaitement naturelle et évidente. Dans la perspective morale de l'Occident contemporain, qui accentue la plupart du temps l'importance de l'égalité des identités sur le plan de leur valeur générale, on peut dire que la soumission politique des femmes dans l'histoire et les pratiques qui l'accompagnent leur ont fait violence (dans la mesure où une identité en nie une autre). Il faut s'empresse d'ajouter que cette violence est en aval de l'hostilité d'une machine sans intention<sup>212</sup>. L'ennemi le plus vrai du mouvement féministe n'est personne en particulier, il est une identité

---

<sup>212</sup> Pour éviter la polémique, il n'est pas inutile de faire quelques précisions. Les considérations entourant les concepts de valeur et de sujet m'ont mené à envisager l'hostilité comme une réalité identitaire qui n'implique nécessairement ni agression intentionnelle, ni enjeu politique déterminé avant l'analyse – tel que l'égalité des sexes par exemple. L'inégalité entre les sexes n'implique pas *en soi* l'hostilité. La base de la violence est un sujet hostile dont l'état de division interne (l'hostilité) ouvre potentiellement sur l'identification d'une victime de négation de valeur (la violence). La valeur « égalité » ne devient un enjeu politique qu'à partir du moment où elle est effectivement endossée dans l'espace et dans le sujet. L'analyse de l'hostilité que je propose jusqu'ici vise à repérer et à qualifier les processus menant à cette négation de valeur. Ainsi, le fait que les femmes de la Grèce antique se soient ou non représentées comme les victimes d'un effort de domination n'est pas décisif. Ce qui l'est en revanche c'est la prétention à faire de ces femmes des victimes (même rétroactivement), prétention qui peut ensuite faire l'objet d'une évaluation dans l'analyse et, éventuellement, être nuancée ou niée. Quoi qu'il en soit, l'exemple de la femme est en effet plus complexe qu'il n'y paraît et sera abordé systématiquement un peu plus loin (voir partie 4, chapitre 2).



transcendante mécanisée. De même, et ce en échos aux élaborations d'Arendt, Habermas et même Beck (qui défend qu'il est possible d'être « délivré » de la haine grâce à la thérapie), ce n'est que par la réflexion et la communication que des gains politiques ont pu être obtenus par les femmes en Occident. Depuis le triomphe politique relativement récent de la valeur égalité, en effet, il est devenu possible de faire saillir les contradictions entre celle-ci et des habitudes de vie inégalitaires, de les dépister par la réflexion pour ensuite chercher à les atténuer ou à les corriger<sup>213</sup>.

Penser n'est pas ce qui fait l'humain, c'est la narration qui le fait et c'est justement parce qu'il n'y a rien de plus normal qu'une narration sans pensée qu'Arendt a raison de parler de banalité du mal, ou comme elle dit « de la terrible, de l'indicible, de l'impensable *banalité du mal* » (Arendt, 2002 : 1257). L'élément de surcharge que représente le langage, la duplicité du narratif, permet le développement facile de la compensation narrative et son raffinement constant. On pourrait alors être porté à croire que le procès de Nuremberg n'a pas défini la notion de « crimes contre l'humanité » par hasard (ibid. : 1265). Peu importe les intentions de ceux qui y ont pris part, cette notion a pour effet de nous protéger moralement des nazis. Elle compense narrativement le fait qu'ils aient été des gens normaux. Cette notion est parvenue tant bien que mal à distinguer ce que sont un but « inhumain » et des « actes inhumains » (ibid. : 1266). Par sa démesure, la Solution finale a fait éclater au grand jour l'existence du monstre qu'est la machine humaine, elle a rendu nécessaire de réaffirmer l'exceptionnalité de l'humanité parmi les êtres vivants (ibid. : 1284). Ce faisant, par contre, nous sommes passés à côté d'un défi moral très

<sup>213</sup> Un autre bon exemple peut être trouvé chez Franco Cardini lorsqu'il se questionne à propos des changements dans la justification de la guerre au Moyen-âge. Depuis Saint-Augustin, dit-il, l'alternative n'est plus entre paix et guerre, comme dans l'Antiquité, mais entre paix et justice, « deux valeurs complémentaires, à défendre toutes les deux ensemble [...], mais qui le plus souvent finissaient par entrer en conflit l'une avec l'autre » (1992 : 353). Il s'agirait d'une compensation narrative de l'ambivalence entre les activités guerrières de l'aristocratie et les valeurs chrétiennes. C'est la « guerre juste » des théologiens et des juristes qui remplace la « belle guerre » des seigneurs de bataille (ibid. : 413). Un soutien moral à l'hostilité et à la violence très efficace voit alors le jour précisément par le camouflage de cette hostilité et cette violence.

important, celui du criminel qui « [...] commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il fait le mal » (idem), mais aussi celui du « règne de Personne » qui est « la vérité de la forme politique connue sous le nom de bureaucratie » (ibid. : 1297). Clastres a pu parler avec optimisme du « triomphe du langage » qui caractérise l'humanité, y voyant l'inverse de la violence (1974 : 110). À la lumière des considérations du présent chapitre, il semble que ce soit une affirmation erronée.

Depuis la deuxième moitié du XXe siècle, la production culturelle occidentale a lourdement appuyé sur le thème d'une technologie si sophistiquée qu'elle en viendrait à se retourner contre l'humanité pour la détruire. D'où les clichés cinématographiques de l'holocauste nucléaire, caractéristique de la Guerre froide, ou de la guerre entre humains et robots. C'est largement dans le même esprit qu'Arendt évoque l'« éventualité trop réelle de la construction d'une machine infernale, capable d'éliminer toute trace de vie à la surface de la Terre » (1972 : 173). Et pourtant, il s'en faut de beaucoup pour que le progrès technologique rende possible la construction de monstres de métal aussi terribles que nous; « la machine comme image de mort, comme pur Instinct de mort » (Deleuze, 1969 : 383). La peur que relaie Arendt est peut-être en fin de compte le fruit d'une projection dans un avatar de métal de notre intuition d'être nous-mêmes, potentiellement, une machine destructrice.

### *Considérations théoriques générales sur la machine*

Il est temps de rebondir sur cette série d'idées et de cerner le concept. L'idée de machine humaine renvoie au niveau collectif du sujet. Elle naît de ce que les humains créent des réalités spirituelles qui s'agencent au niveau macropolitique de telle sorte qu'elles finissent par leur échapper, tant en termes de compréhension que de contrôle. La machine renvoie aux effets d'ensemble de la symbolicité, elle est un inconscient qui surplombe les individus dans la mesure où ceux-ci agissent

localement sans être en mesure d'y rapporter leurs actes. Inconscience de l'individu éphémère et transcendance durable de la collectivité sont les adjuvants de la machine humaine. Je précise.

(1) *Morbidité spirituelle*. La machine, pour exister, a besoin d'un immense amas de symboles morts. Elle est une installation identitaire de grande taille qui repose sur la morbidité du spirituel. Cette morbidité renvoie à l'idée de suradaptation narrative – idée que j'emprunte à Michel Tournier dans son *Roi des Aulnes* (1975 : 118)<sup>214</sup> –, c'est-à-dire la perte de contact avec la réalité que cause un excès de verbe. Cette formule exprime le risque imminent qui guette celui qui s'imprègne de spiritualité (l'humain trop humain, littéralement), le risque de replonger dans l'inhumanité. Paradoxal dépassement de la monstruosité bestiale : pas assez humain et on voit se déchaîner un monstre bestial; trop humain et on voit se déchaîner un monstre mécanique. « À l'hostilité formidable de toutes choses, il fallait que s'oppose une cuirasse de robot sans défaut humain. » (ibid. : 110)

Si l'humain est dès l'origine ce *conatus* retourné contre la bête, cette impulsion le destine du même coup à se mécaniser à mesure que ses efforts de domestication échouent. Puisque la bête est irréductible et profonde alors que les symboles sont interchangeable et superficiels, la domestication échoue nécessairement et débouche à chaque fois sur des efforts renouvelés, intensifiés, plus grandioses. Plus de narration, plus de concepts, plus de détails. Un effet d'accélération qui ne trouve pas de terme. On peut parler de suradaptation symbolique dès lors que le sujet perd contact avec ses perceptions sensibles (les plus immédiats) et ses idées (les plus intuitives). Elle renvoie à une médiation qui s'autonomise à mesure qu'elle engraisse, une médiation où le symbole trouve la mort – au sens où il ne s'abreuve

<sup>214</sup> Dans son roman, Tournier explore le concept de suradaptation en lui donnant le cadre de l'école primaire : « La médecine ferait bien de creuser cette notion nouvelle de suradaptation, et l'école devrait prendre garde qu'à force de craindre que les enfants ne souffrent d'une quelconque inadaptation, elle n'en fasse tout à coup des suradaptés. » (1975 : 118)

plus à la source vivante de l'identité éphémère. Elle est le signe de l'identité transcendante aboutie, celle qui est au faîte de sa puissance d'inertie. Comme si l'accélération humaine culminait en statisme. C'est alors que « le *symbole* bafoué devient *diabole* » (ibid. : 404) :

Il acquiert son autonomie, il échappe à la chose symbolisée, et, ce qui est redoutable, *il la prend lui-même en charge*. Alors malheur à elle! [...] Parce qu'alors, le symbole n'étant plus lesté par rien devient maître du ciel. Il prolifère, envahit tout, se brise en mille significations qui ne signifient plus rien du tout. (ibid. : 405)

Détaché de l'identité éphémère, en effet, le symbole n'a plus besoin d'être compris, maîtrisé, conscientisé par le sujet pour exister. Ce dernier en est moins le maître que l'esclave. En conséquence, le symbole se vide de sens au même moment où il cumule les significations, les définitions les plus diverses. À l'extrême, le symbole mort peut être employé pour dire tout et son contraire – morbidité qui, aujourd'hui, apparaît parfois menacer d'affliger des termes aussi importants que démocratie, révolution, justice, liberté ou violence. C'est une fois devenu obscur, ténébreux, qu'il mécanise l'humanité en la survolant. « Voilà l'image surchargée de sens supplémentaires, et contrainte de les livrer. Mais le rêve, l'insensé, le déraisonnable peuvent se glisser dans cet excès de sens. » (Foucault, 1972 : 35)

(2) *Dépersonnalisation dans la durée*. La machine est un fétiche dépersonnalisé (Enriquez, 1983 : 324), elle procède de la réification d'objets symboliques, une réification qui, par sa longue durée, semble la faire échapper à toute liberté humaine. La dépersonnalisation affecte ensuite la vie concrète des humains à la manière du climat, soit sans qu'il apparaisse qu'on puisse y faire quoi que ce soit, sinon élaborer des modèles pour prévoir son comportement. Ainsi, l'économiste est au marché ce que le météorologue est au climat. « Le processus de naturalisation de l'imaginaire favorise la création d'*artefacts* qui vont en s'autonomisant devenir des objets réels auxquels on doit révérence et amour. » (ibid. : 83) C'est justement pourquoi la machine appelle la notion d'inconscient, quoique dans un sens tout à fait différent (voire inversé) que lorsqu'il s'agit de la bête : elle implique qu'une couche de



symbolique autonomisé et dépersonnalisé recouvre les individus et les collectivités; ceux-ci y participent, l'effectuent, la reproduisent, la continuent et la modifient sans y aspirer, sans en être conscients.

On s'adapte à une culture bureaucratique (comme à celle d'un milieu artistique) dans l'espoir d'y faire carrière, par exemple. Ce faisant, on admet ses règles comme des réalités incontournables qu'il est nécessaire d'assumer si l'on doit réussir. Le sujet est tout entier tourné vers des projets individuels, mais il se réalise en machine, il devient le continuateur et le garant d'une machine. Marché, bureaucratie, milieu artistique, mondanité aristocratique, religieuse, etc., dans tous ces cas *on accepte la mort de la pensée de manière à connecter une identité à un réseau de valeur*, pour concilier individualité, collectivité et représentations. On n'y arrive qu'au prix d'une certaine indifférence à la réalité, sans laquelle le doute s'introduirait trop souvent et menacerait la circulation de la valeur (ibid. : 98). La chose se présente exactement tel un désir profondément enfoui dans le corps qui affecte le sujet *par en dessous*, donnant du coup des motifs inconscients à ses actions, mais à l'envers : le sujet se voit surplombé par un agencement symbolique qui s'est solidifié sans lui et dont il ressent le poids, donnant du coup des « motifs » inconscients à ses actions.

Un inconscient à l'envers? La bête renvoie à un inconscient pulsionnel profond; l'humain à une conscience narrative superficielle; la machine à un inconscient narratif qui plane au-dessus du quotidien. J'ai déjà soutenu que l'individu seul dispose d'une surface de représentation, qu'il est le seul à pouvoir réfléchir ou être conscient de ce qu'il fait et dit. C'est pourquoi les idées qui se réalisent sur le plan macropolitique ne peuvent jamais être pensées au niveau où elles s'effectuent – parce qu'une collectivité ne pense pas (!). C'est en cela que la machine est un inconscient qui *surplombe* l'individu par opposition à l'inconscient qui le *subvertit*. Dans l'État de droit contemporain, par exemple, la bureaucratie est cette « tyrannie sans tyran » où, à l'extrême, « chacun est entièrement privé de liberté politique et de

pouvoir d'agir », elle est le gouvernement de l'« Anonyme » (Arendt, 1972 : 181). La bureaucratie peut bien se mettre en action sous l'impulsion d'un plan ou d'un concept, mais la pratique diffuse chargée de réaliser ce dernier ne peut que le modifier et le transfigurer. Le pouvoir bureaucratique relève de l'effet d'ensemble et c'est pourquoi la responsabilité de ses réalisations concrètes n'est nulle part – notamment quand ce qu'elle réalise est une violence.

Indifférence à la réalité? À cet égard, Eichmann est sans doute une moins bonne illustration que l'empereur de Hans Christian Andersen, quand il est revêtu de ses habits neufs (1837). En effet, le célèbre conte met en scène l'escroquerie couronnée de succès de deux faux tisserands qui proposent habilement à l'empereur de lui confectionner un nouveau costume, en s'empressant d'ajouter que celui-ci serait invisible aux sots et à ceux qui sont indignes de leurs fonctions. Ainsi et après des mois de travail apparemment acharné, en guise d'habits neufs, nos deux aigrefins ne donnent rien du tout au souverain. Afin d'éviter de passer pour idiot et incompetent, personne n'ose avouer ne rien voir, préférant au contraire se laisser aller dans de dithyrambiques louanges. « C'est admirable, ravissant, parfait! disait-on en chœur, et tout le monde était enchanté. [...] Dieu, comme le nouveau costume de l'empereur est splendide! quelle belle traîne il a! comme elle est d'un bel effet! » (1987 [1837] : 90 et 92) Et l'empereur de défiler nu avec son cortège en pleine rue au beau milieu de la foule des sujets, les chambellans de faire mine de porter la traîne en pinçant l'air entre leurs doigts et tous de faire pleuvoir les compliments sur les habiles escrocs – par ailleurs devenus, depuis, chevaliers et écuyers-tisserands. Parce que personne ne manifeste ses doutes, puisque tous ne s'inquiètent que d'être dévalués aux yeux des autres, le royaume entier est prêt à agir en fonction des conditions de cohérence du récit proposé par les escrocs. Et ce, quitte à abandonner tout sens de la réalité, toute liberté réflexive : la réalité est sans importance par rapport au circuit de valeurs d'une collectivité. Sans surprise, il faut quelqu'un de « peu » humain, un enfant, pour briser le charme : « Mais il n'a rien sur lui! » (ibid. :

92) dit-il sans gêne pendant la procession. Il n'en faut pas plus pour que chacun consulte son voisin et que la cérémonie se conclue dans l'hilarité générale. Si ce n'est de son caractère bénin, ce récit caricatural ne diffère pas en substance de celui d'Eichmann quand Arendt se surprend à lui trouver un air ridicule. De la même manière qu'Eichmann, pendant son procès à Jérusalem, s'attache aux formules qu'il a apprises du temps où il était SS pour s'exprimer sur la Solution finale, l'empereur se refuse obstinément à admettre sa nudité :

Et l'empereur eut un frisson, car il lui semblait bien que ces gens avaient raison, mais il se disait qu'il lui fallait subir la procession jusqu'au bout, et il prit allure encore plus fière, et les chambellans marchèrent, tenant la traîne qui n'existait pas. (idem)

*Formule moderne de production de machines.*

Les gens ordinaires peuvent être immergés dans des « situations totales » ou « environnements institutionnels totaux » qui ont le pouvoir de les transformer dans une mesure qui défie notre représentation de la stabilité et de la consistance de la personnalité individuelle, du caractère et de la morale. (Waller, 2002 : 228)

Les massacres sont devenus vitaux. C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. (Foucault, 1976 : 180)

Le concept de machine que je développe ne renvoie pas à une réalité proprement moderne ou occidentale, et le cas d'Eichmann m'a servi moins en raison de son emplacement historique et géographique que parce que l'analyse d'Arendt en dégage nettement les éléments mécaniques. De manière intéressante, Foucault et Arendt s'entendent toutefois pour reconnaître à l'ère moderne un goût spécial pour les machines humaines. Nous vivrions une époque marquée par le contraste entre des efforts de contrôle d'une ampleur sans précédent, d'une part, et les machines échappant à tout contrôle qui en résultent, d'autre part. La gestion politique, économique, biologique (contrôle des naissances, de l'immigration) de l'État moderne, le pouvoir bureaucratique, le totalitarisme, l'entreprise capitaliste, le camp militaire, la prison et l'école, etc.; autant d'exemples de machines humaines qui ont occupé ces penseurs. La Modernité aurait vu émerger ni plus ni moins qu'une culture de production de ces machines, notamment sous la forme de l'espoir

d'arriver à former ou à réformer le genre humain. Il s'en dégage quelque chose comme une formule, un plan opératoire, un manuel pour usager, voire une technologie dont je tente de rapporter les éléments les plus significatifs. Occasion d'un dernier effort d'illustration de la machine, appuyant cette fois sur ce qui est susceptible de la rendre possible.

(1) D'abord jeter des individus les uns contre les autres, les enfermer dans un espace clos, surveillé et doté de ses règles propres, et ainsi forcer géométriquement la production d'une forme de vie mondaine. (2) Ensuite, occuper les habitants du monde de manière à atteindre des standards prédéterminés. Il faut occuper le corps de l'individu si on veut modeler son esprit, c'est pourquoi il importe de prévoir un emploi du temps bien quadrillé et d'élaborer des exercices d'apprentissage appropriés.

En ce qui concerne le deuxième point, l'effort de détermination de l'identité par l'occupation du corps semble se traduire le plus souvent par un système de récompenses et de punitions. Véritable paradigme de la carotte et du bâton que je simplifie ici schématiquement. Punition des prisonniers, des soldats ou des élèves turbulents, récompense de ceux dont les comportements sont conformes aux exigences institutionnelles. Le trou, le bonnet d'âne, les retenus, les exercices supplémentaires, les remontrances, les châtiments corporels devant les autres membres, d'une part, les grades, le titre d'employé du mois, les félicitations, la petite étoile sur le devoir bien fait, les mentions d'honneur, d'autre part. La surveillance est cruciale à cet égard, tout comme la visibilité des punitions et récompenses pour les membres du monde. En effet, il faut observer le comportement pour pouvoir le juger de même qu'il faut exciter le désir des récompenses et la peur des punitions. Le bâton s'attaque à la valeur existante. Toute valeur qui tend à l'individualisation doit être punie, l'humiliation doit être constante, l'individu doit s'en remettre le plus complètement possible au réseau qu'on lui propose, il doit



assimiler sa propre valeur à ce qu'on lui propose dans le monde. La carotte récompense tout ce qui ressemble aux valeurs voulues. À partir du moment où quelques individus ont mordu la carotte et qu'ils se montrent fiers et satisfaits des privilèges qu'ils en tirent, on s'attend à ce que la rivalité mimétique entraîne les autres membres à emboîter le pas. Comportement surveillé, récompense ou punition visible, orgueil ou humiliation visible, naissance d'un réseau de désirs mimétiques. C'est en suivant ce schéma que l'on parvient de nos jours à mettre en scène des mondes créés de toutes pièces (voir Foucault, 1975 : 159-264).

Et pourtant, cette joyeuse entreprise de dressage industriel a ses limites. Il y a toujours un dédoublement entre l'intention des planificateurs de l'espace identitaire mondain et les résultats obtenus. Un pareil effort de gestion des corps et des âmes a certes des effets identitaires importants, mais rien ne les contraint à concorder avec les attentes et rien ne les empêche d'en déborder. À ce titre, le soldat le mieux formé ou l'étudiant modèle est aussi celui qui a le mieux appris à se laisser entraîner dans l'obéissance la plus aveugle. Il a appris mieux que les autres à s'effacer au profit d'une machine. Les humains sont favorables à ces usines à machines parce qu'ils chérissent l'espoir de parvenir à contrôler la substance humaine en profondeur afin de l'améliorer; et pourtant la machine humaine qui en émane ne se soucie de rien, ne pense à rien, ne cherche rien, elle fait ce que les humains pensent ne pas faire ou ne pas chercher<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> À la lecture de *Surveiller et punir*, de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* et de *l'Histoire de la sexualité*, on peut faire une série de recoupements permettant de dégager quelque chose comme une image générale de l'évolution historique qui rend cette culture de production de machines possible. (1) Le processus s'enracine dans un tissu social plus chaotique, plus informe, plus disparate, moins organisé, moins quantifié, moins surveillé, moins quadrillé, qui se prête à des tentatives de contrôle d'une ampleur limitée. (2) À la faveur d'une nouvelle connexion entre savoir et pouvoir, alors que le savoir semble offrir de nouveaux moyens pour imbibier la société de pouvoir et le pouvoir de nouveaux outils de savoir – le recensement, par exemple, permet d'amasser des informations sur la société (ne serait-ce que la quantité de personnes vivant sur le territoire de l'État), et par là de prélever les impôts, de gérer les naissances ou de lever une armée plus efficacement –, une nouvelle forme d'État émerge, un État proprement moderne. (3) L'État moderne se pose en potentiel de gestion de toute la société, prescrivant ou proscrivant tout et n'importe quoi à partir de son centre politique, le gouvernement. Cette ambition colossale, étant donnée la complexité infinie de l'Être,

*De la mécanique : écrous, ressorts, huile, poulies et pompes*

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur. (Pascal, 1972 [1669] : manuscrit de l'abbé Périer)

Nous ne sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes. (ibid. : fragment 109)

*Considérations transitives.* Comme c'était le cas de la bête à l'humain, de celui-ci à la machine il y a un lien de continuité. La machine est le produit d'une forme d'intensification du principe de démarcation de l'humanité, c'est-à-dire sa narrativité. La différence entre l'animalité et l'humanité est assez facile à se représenter, ne serait-ce que parce qu'elle a quelque chose d'intuitif et qu'elle constitue un thème politique, philosophique, psychologique et anthropologique relativement récurrent. Quand j'ai abordé la question à mon tour, la difficulté consistait plutôt à éviter l'exagération de cette différence en accentuant la proximité entre les deux termes – la narration peut poursuivre ou modifier une émotion de même qu'une idée peut exciter une pulsion, par exemple. L'intimité entre l'humain et la machine ne débouche pas sur les mêmes enjeux : ce qui distingue les deux notions risque de disparaître derrière ce qu'elles ont en commun. C'est donc pour mieux faire une différence que je me propose ici de suivre le fil d'une continuité.

---

exige de ce dernier qu'il se lance dans un effort sans fin de quadrillage symbolique de la société et du territoire, de manière à ce que l'accumulation du savoir permette une planification politique plus maîtrisée. Ainsi seulement pourra-t-on, par exemple, assurer la sécurité du territoire, enrayer la pauvreté, augmenter l'espérance de vie, sécuriser les villes, etc. Pour y arriver, on développe des techniques de contrôle des corps, notamment par une surveillance toujours plus performante et la pression morale qu'elle peut canaliser (ce qui trouve son extrême dans la prison et l'école). Dans la « société normalisatrice » qui émerge alors, « la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. » (Foucault, 1976 : 189-190) (4) La démesure de ce projet fait en sorte qu'il échappe rapidement à la maîtrise de ceux qui cherchent à le réaliser, c'est pourquoi les divers résultats obtenus deviennent vite des installations symboliques qui s'autonomisent : des machines humaines.

La différence entre l'humain et la machine est à chercher du côté de la narration médiatrice d'une hostilité consciente et intentionnelle, d'une part, et de la narration médiatrice d'une hostilité inconsciente et sans intention, d'autre part. Pour arriver à cerner cette différence, il me faut prendre le temps de détailler le problème du « mensonge ». Pourquoi le mensonge? Si ce terme est la plupart du temps employé pour désigner un geste narratif intentionnel (par exemple quand quelqu'un se montre hypocrite et manipulateur), il peut également désigner un état de fait identitaire marqué par une fausseté dénuée d'intention (par exemple quand on vit *dans* le mensonge d'un discours qui a triomphé). Le mensonge intentionnel est proprement humain et le mensonge sur lequel les intentions de ceux qui le portent ne nous apprennent rien est proprement mécanique. C'est pourquoi on peut affirmer qu'en raffinant notre compréhension du mensonge, nous nous saisissons directement du lien entre humanité et mécanicité, autant dans ce qui les rapproche que dans ce qui les éloigne.

Comme j'ai pu le soutenir, l'existence de machines humaines traduit une certaine faiblesse : elles naissent de l'absence de pensée, du fait d'abandonner à eux-mêmes les produits narratifs de l'humanité. Vivre dans une machine, c'est vivre sous le joug d'un discours triomphant, l'admettre sans discuter, se réaliser à travers ses exigences et ses conditions de cohérence. Il n'est pas question de blâmer qui que ce soit pour autant : les profondeurs substantielles sont complexes et elles ont quelque chose de foncièrement terrorisant; le triomphe d'un discours offre à l'esprit une surface simple, ordonnée et rassurante à laquelle il est facile d'adhérer. C'est pourquoi Nietzsche a raison de souligner comme la fausseté se révèle aussi vitale que le fait de vivre dans le mensonge est généralisé (GS : §110). En ce qui concerne humain et machine, la clé que je recherche réside dans l'écart entre faire un mensonge et vivre dans lui. Le mensonge peut faire « monde », et c'est dans ce monde mensonger que germent la machine et son hostilité. Une fois attaché aux rapports mondains et à ses promesses de valeur, le sujet développe la complaisance qui rend possible l'hostilité



mécanique et dévoile par là la spécificité de celle-ci. L'absence de pensée produit la machine, la complaisance mondaine en nourrit l'hostilité.

*Introduction au mensonge.* Pour saisir l'importance du mensonge dans le bon fonctionnement d'une machine humaine, il importe de bien comprendre ce qu'il a de réel, tout comme l'erreur, l'illusion, le phantasme et l'imaginaire. Le piège logique à éviter d'emblée consiste à confondre l'efficacité formelle de l'un ou l'autre de ces termes, leur relatif « succès plastique » en surface, avec la vérité objective de leur contenu. Un court exposé suffit à faire la distinction, qui est en fait très simple : Si j'estime à tort qu'il fera soleil, la preuve de la fausseté objective de mon évaluation est faite dès que la pluie s'abat sur moi. Ceci dit, je n'en ai pas moins pensé et agi sur la base de mon estimation fausse. J'ai laissé mon parapluie à la maison et j'y reviens trempé et gelé. Si je vois un éléphant rose me parler de botanique, le fait qu'il n'existe pas ne diminue en rien la vérité de mon expérience. Phantasmes, symboles et récits dédoublent le monde, et ce double se constitue en représentation approximative plus ou moins fidèle, plus ou moins juste, plus ou moins vraie. Et pourtant cette classification duale ne règle pas l'affaire : le double fait corps avec la réalité, il participe directement du réel en le recouvrant, en intervenant à sa surface<sup>216</sup>.

Dans la mesure où symbolique et narration représentent une strate disposée par-dessus les choses, dans la mesure où ils sont un double de la nature, on peut se risquer du côté d'un certain extrémisme épistémologique : le faux n'est pas le propre du mythe, mais de toute représentation. Comme le suggère Godbout en lisant Nietzsche, le discours ne produit jamais la vérité, ni en représentation ni en expression, c'est au contraire la vérité qui produit le discours (Godbout, 2008 : 108). Le tissu symbolique se tend au-dessus de l'être informe et le quadrille, le

<sup>216</sup> Le problème de la réalité du faux ne peut être épuisé ici. Le *Sophiste*, où Platon s'efforce notamment de définir l'être et le non-être, demeure à ma connaissance un ouvrage inégalé à cet égard (2011 [Ve siècle av. J.-C.] : 235b-260a).



dédoublement compense directement le manque de forme. Le prix de cette compensation est l'introduction du *faux infini* dans les sentiments et dans les œuvres humains (Deleuze, 1969 : 322). C'est pourquoi Nietzsche peut parler de la puissance du faux; c'est pourquoi symbolique et narratif sont des enjeux politiques de premier ordre. Processus de signalisation, processus de déguisement où « derrière chaque masque, un autre encore », la surface d'expression symbolique est le lieu où le faux quadrille le monde, où le sens se découpe (ibid. : 304).

C'est ce que nous admettons tacitement quand nous expliquons à un enfant ce qui nous déplaît dans son comportement. En faisant comprendre à la petite bête le supplément moral qui participe de notre évaluation, nous espérons qu'il en tiendra compte à l'avenir. L'efficacité formelle de l'erreur est avouée quand on associe la réhabilitation d'un prisonnier à sa capacité d'admettre ses erreurs passées et à le démontrer. Toute une partie de la thérapie psychologique destinée aux « fous » est axée sur un débat entre la raison et la déraison, ce qui est particulièrement saillant dans le cas de la psychanalyse. On y engage un mouvement discursif où la raison pénètre dans l'antre de la folie pour la déjouer de l'intérieur, la raison s'adresse alors à la folie en tant qu'erreur qui participe du réel (Foucault, 1972 : 413)<sup>217</sup>. C'est l'investissement de la déraison par la raison (ibid. : 414)<sup>218</sup>. « L'illusion [ne] peut guérir l'illusion » (ibid. : 417) que si l'on intègre l'image jugée pathologique, d'abord sans la contredire, pour continuer le discours délirant, y participer pour éventuellement chercher à le renverser de l'intérieur<sup>219</sup>. Puisque la demeure de

<sup>217</sup> L'approche thérapeutique de Berger et Ferrant (2004), telle que formulée dans la première partie, constitue un bon exemple de cette conception. Voir partie 1, chapitre 3, pages 118-119.

<sup>218</sup> Avant l'entrée de la pharmacologie dans la pratique psychiatrique, Foucault soutient que l'autre grand moyen de guérir la folie employé était la « thérapie métaphorique » (1972 : 413). Il s'agit d'associer les symptômes du corps à un champ sémantique et d'intervenir en parcourant ce champ en sens inverse. Soit un patient qui souffre de « folie furieuse », type qui appartient au champ sémantique du feu : quand il se met en furie, il bouillonne de colère, dégage de la chaleur, sue à grandes gouttes et devient tout rouge. La thérapie appropriée doit donc chercher du côté du froid, par exemple en plongeant le patient dans un bain glacé dès qu'il entre en état de crise.

<sup>219</sup> C'est là le concept sur lequel est bâtie la trame du film *Shutter Island* de Martin Scorsese (2010). Le « théâtre de la cruauté » d'Antonin Artaud me semble véhiculer lui aussi un espoir thérapeutique

l'humain est surface de raison, il n'est pas étonnant qu'il soit d'abord tenté de combattre l'inhumain sur ce terrain. Toute entreprise visant à établir (éducation des enfants) ou à rétablir (réhabilitation du prisonnier, guérison du fou) l'humain exige de prendre au sérieux le dédoublement du monde que la raison incarne toujours déjà. La même logique s'applique au mensonge, comme en témoignent faiseurs d'image et autres spécialistes du marketing de l'apparence publique, par qui la production d'effets à partir de la doublure imaginaire s'est faite profession lucrative.

Le mensonge est souvent plus plausible, plus tentant pour la raison que la réalité, car le menteur possède le grand avantage de savoir d'avance ce que le public souhaite entendre ou s'attend à entendre. Sa version a été préparée à l'intention du public, en s'attachant tout particulièrement à la crédibilité, tandis que la réalité a cette habitude déconcertante de nous mettre en présence de l'inattendu, auquel nous n'étions nullement préparés. (Arendt, 1972 : 11)

C'est une chose de discerner la part de réalité du faux, c'en est une autre de cerner le genre de faux que constitue le mensonge, dans ses qualités, ses formes et ses degrés. Pour Arendt, le mensonge renvoie à l'« aptitude à déformer, par la pensée et par la parole ». Une « capacité active » différente des « tendances passives » relatives « aux insuffisances des mécanismes de la pensée et de la sensibilité » que sont l'erreur et l'illusion (ibid. : 9). Pour elle, le mensonge est le jumeau malfaisant de l'action politique émancipatoire, voyant une nature commune à la « négation délibérée de la réalité » et à la « possibilité de modifier les faits » (idem). Puisqu'il est impossible de distinguer les deux radicalement, les « affaires humaines » versent chroniquement dans la tromperie (ibid. : 95). La dissimulation, dit-elle, est une « modalité essentielle des relations humaines » (ibid. : 68). Une conviction que partagent en l'intensifiant La Rochefoucauld et Nietzsche, d'après lesquels « une véritable logique du mensonge et de l'hypocrisie traverse l'ensemble du tissu social » (Godbout, 2008 : 68).

---

de cet ordre : compter désespérément sur la liquéfaction théâtrale afin de toucher l'humain normal dans sa substance schizophrénique et communiquer avec lui, enfin.

Ce que le mensonge ajoute à l'erreur, c'est la politique de l'effet de surface, il « désigne la puissance que procure un *effet* » (Deleuze, 1969 : 304). Puisqu'à la surface le mensonge partage les mêmes traits que la vérité, il peut la feindre. En fait, c'est là son sens comme sa raison d'être. C'est cette proximité qui le rend possible. Le faux témoin, la fausse accusation, la fausse bienveillance, voire le faux bonheur, tout cela relève de l'effet de surface et laisse son empreinte à la surface. C'est d'ailleurs pourquoi il en reste toujours quelque chose, même si on en découvre un jour la fausseté. Une fois trainé en cour sur de fausses accusations de pédophilie, par exemple, celui qui en réchappe innocenté ne peut guère reprendre le cours de sa vie tel qu'il l'a laissé. Tout cela nous renvoie à l'humanité, à sa surface de représentation qui répond à une logique de dédoublement et à la manière dont ce dédoublement peut être investi et exploité sur la base d'intentions conscientes.

*En quoi un mensonge sans intention est-il possible?* C'est là que les choses se compliquent. Esquissons quelques points de repère pour faciliter la consommation et la digestion de ce qui suit. Figurons-nous trois formes de volonté de fausseté. (1) L'erreur exprime l'échec d'une intention de vérité, elle ne procède pas d'un effort actif de distorsion de la réalité, elle est l'effet secondaire et involontaire d'une action orientée tout entière vers autre chose. En tant que volonté de fausseté, elle est négative, passive. Le mensonge est tout au contraire une force active, véritable action politique narrative/symbolique, voire l'action politique pure. À l'extrême, le mensonge le plus assumé est une authentique intention consciente de production de fausseté<sup>220</sup>. Entre les deux il y a la complaisance, action morte ou mollesse active de l'esprit qui s'attache à l'erreur et qui l'entretient. Pour être complaisant, il faut s'efforcer de demeurer dans l'erreur et cela implique une part de mensonge, un

<sup>220</sup> Concernant l'intention consciente de formuler un mensonge à des fins politiques, on peut penser à ce passage tiré d'une lettre de Machiavel à Francesco Guicciardini datée du 17 mai 1521 : « Quant aux mensonges des habitants de Capri, je peux leur en revendre à tous, car il y a beau temps que je suis devenu docteur en ce domaine, au point que je ne voudrais pas de Francesco Martelli pour commis. Depuis longtemps, en effet, je ne dis pas ce que je pense, ni ne pense ce que je dis et, si je dis parfois la vérité, je la cache parmi tant de mensonges qu'il est difficile de la découvrir. » (Machiavel, 1996 [1498-1527] : lettre XVIII).

mensonge qui, justement, perd de son efficacité à mesure qu'il devient accessible à la conscience. (2) Ce triptyque peut être ramené à une dichotomie ou à une gradation entre deux extrêmes, soit l'erreur et le mensonge, dans la mesure où la complaisance n'existe qu'en vertu de ce qu'elle emprunte aux deux autres catégories. (3) C'est en tant que négation de la réalité que le mensonge peut être envisagé comme l'action politique pure : il incarne la volonté active de retourner la surface de représentation contre l'Être. Dans sa forme la moins consciente, il est simple refus de ce qui se présente dans l'expérience (refus du chaos ou refus de souffrir par exemple), un mensonge ordinaire meublant le quotidien, une habitude bornée qui se confond aisément avec l'erreur (d'où l'expression « vivre *dans* le mensonge »). Dans sa forme la plus consciente, plus rare ou extraordinaire, le mensonge est l'outil narratif par lequel un sujet arrive à ses fins<sup>221</sup>. Par ailleurs, rien n'oblige ces fins à être perfides. C'est par le mensonge extraordinaire qu'un individu ou une collectivité nie son état actuel de manière à se disposer à un travail d'amélioration éthique de soi, par exemple.

Ce qui fait cette fausseté si universelle, c'est que nos qualités sont incertaines et confuses, et que nos vues le sont aussi; on ne voit point les choses précisément comme elles sont, on les estime plus ou moins qu'elles ne valent, et on ne les fait point rapporter à nous en la manière qui leur convient, et qui convient à notre état et à nos qualités. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : réflexion XIII)

Deux points doivent être accentués pour bien voir la différence entre les mensonges intentionnel et mondain. D'abord, l'ignorance dans laquelle nous baignons, l'infime îlot de nos connaissances au beau milieu du brouillon, obscur et infini océan de l'Être; tout cela débouche sur l'appréciation du mensonge en tant que nécessité ontologique. Pour l'animal qui se distingue par son esprit, cette ignorance est une menace à la survie. L'incertitude et le scepticisme que lui impose l'immensité de la nature lui font risquer la mort par la paralysie. « La vie n'est pas un argument : parmi les conditions de vie pourrait se trouver l'erreur. » (Nietzsche, GS : §121)

<sup>221</sup> « Le mensonge le plus fréquent est celui qu'on se fait à soi-même; mentir aux autres n'est qu'un cas relativement exceptionnel. » (Nietzsche, AC : §55)



Quelque part, l'humain est sauvé par l'étroitesse de sa nature qui le pousse vers l'affirmation résolue. Sous cet angle, le mensonge se superpose à la réalité de manière à produire de l'énergie, il participe d'un *conatus*. On pourrait dire que le *conatus* de l'assemblage humain requiert cet orgueil spécial, cet orgueil-souche qui autorise à trancher dans l'obscurité comme s'il faisait clair. On est dès lors tenté d'émettre l'hypothèse selon laquelle la nature humaine n'arrive à tenir ensemble que grâce à une certaine hostilité envers tout scepticisme. Que la vérité soit hors d'atteinte de manière permanente, en effet, est un formidable incitatif à la panique, une source d'intimidation qui ne tarit jamais et qui donne un puissant souffle au mensonge, qui dispose au mensonge. En admettant qu'il en soit ainsi, *le mensonge n'est pas un outil employé par un individu pour tromper d'autres individus; il est la doublure par laquelle le sujet se trompe lui-même et rend son existence supportable*. Ce mensonge, le sujet en est à la fois l'origine et le destinataire premier : « J'appelle mensonge se refuser à voir certaines choses que l'on voit, se refuser à voir quelque chose comme on le voit : il importe peu de savoir si, oui ou non, le mensonge a eu lieu devant des témoins. » (ibid., AC : §55) On vit dans le mensonge parce qu'on ne peut pas faire autrement.

Ensuite, le mensonge n'est pas que nécessaire, il est également difficile à discerner : la superficialité radicale de tout effort de communication favorise l'omniprésence du mensonge. Le « vrai », aussi profond soit-il par ailleurs, ne se livre pas de lui-même, il doit être représenté à la surface pour être évoqué ou communiqué. Mais une surface, par définition, n'a elle-même aucune profondeur : *toute vérité susceptible d'émerger du discours combat à armes égales avec le faux*. C'est pourquoi convaincre implique un art expressif indépendant de la vérité des propositions que l'on cherche à défendre, un art occupé par la maîtrise esthétique de la surface. C'est pourquoi le « spectaculaire » et le « réellement important » se confondent si aisément (Arendt, 1972 : 213). C'est ce fait simple, que « tout ce qui arrive et tout ce qui se dit, arrive et se dit à la surface » (Deleuze, 1969 : 157), qui oblige Socrate et

Platon à insister avec tant d'ardeur sur la différence à faire entre le sophiste et le philosophe<sup>222</sup>. C'est aussi pourquoi il est possible de faire le « saut » de la foi, au sens de l'exigence de « fermer les yeux une fois pour toutes devant soi-même » (Nietzsche, AC : §9), saut par lequel l'indécidabilité propositionnelle est dépassée par une prise de position défavorable aux aléas de l'expérience et du jugement individuels. Bref, on vit dans le mensonge parce qu'il diffère peu de la vérité.

*Le mensonge mondain ou quand le mensonge fait monde.* Le lien entre ces considérations générales sur le mensonge et la machine humaine est relatif à la « mondanité » tolstoïenne énoncée en début de chapitre. Celle-ci renvoie à une surface symbolique d'ampleur macropolitique prise trop au sérieux par ceux qui la partagent, une surface dont on méprend la superficialité pour de la profondeur. Un monde émerge quand la quête de valeur-approbation des membres d'une identité collective repose sur un jeu ésotérique d'apparences, c'est-à-dire qui ne prend de sens que pour les initiés et/ou, c'est la même chose, qui semble superflu ou absurde aux observateurs qui sont étrangers à ses mystères. Pour poser la chose autrement, puisque « le monde n'est composé que de mines », le réseau de valeur qui s'y tisse s'institue en vase clos, et c'est ce cloisonnement qui le caractérise avant tout (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maximes 256 et 280). Dans sa forme la plus abstraite, le monde constitue un réseau de valeur fermé qui n'a de lien avec rien d'autre que lui, qui se réfère à lui, s'y nourrit, s'y renouvelle, etc.

<sup>222</sup> *Le Sophiste, Protagoras, Gorgias et Ménon* comptent parmi les plus fameux dialogues de Platon portant sur la distinction à faire entre la sophistique et la philosophie. Qu'il s'agisse par exemple d'appuyer sur la fourberie de la prétention à vendre la vertu et la sagesse ou sur la différence à faire entre rhétorique et flatterie, d'une part, et recherche de la vérité, d'autre part, les lourdes critiques que Socrate adresse aux sophistes traduisent en partie une volonté de démarcation qui frise l'obsession. Dans *Gorgias*, il va jusqu'à soutenir que la sophistique n'est ni une science, ni un art, mais bien une « routine » de flatterie (Platon, 1967 [IVe siècle av. J.-C.] : 191). Dans *La République*, il propose d'accorder aux « naturels philosophiques » qu'« ils aiment toujours la science, parce qu'elle peut leur faire connaître cette essence éternelle qui n'est point soumise aux vicissitudes de la génération et de la corruption. [...] Et qu'ils aiment cette science tout entière, ne renonçant volontiers à aucune de ses parties, petite ou grande honorée ou méprisée [...] » (ibid., 1966 [IVe siècle av. J.-C.] : 242) À côté de cet énoncé de noblesse, les sophistes sont ceux qui « usurpent une profession dont ils sont indignes et qui les dépasse, donnent dans mille écarts, et attachent à la philosophie [une] fâcheuse réputation » (ibid. : 248).

Le mensonge mondain se distingue du mensonge intentionnel par son caractère passif, et cela le porte au seuil de l'erreur. Mais cette passivité de l'esprit s'accompagne paradoxalement d'une complaisance active, tournée vers la valeur micropolitique plutôt que vers l'évaluation des connexions macropolitiques du monde. Au sein de celui-ci, le sujet *veut* le mensonge, car il admet sans réflexion les exigences les plus farfelues, voire les plus cruelles, aussi longtemps qu'il peut s'abreuver au puits de la valeur mondaine. La tromperie y est d'abord autosuggestion (Arendt, 1972 : 38), et ce faisant elle arrive au seuil du conscient et de l'inconscient, de l'erreur et du mensonge. La *complaisance* est ce seuil, et cela fait d'elle la voie royale de la mécanisation de l'hostilité : le sujet entre dans un circuit de valeur qui lui préexiste, déjà pétri d'une narration ésotérique<sup>223</sup> qu'il n'examine jamais dans la mesure où toute son attention tangué vers des manœuvres de petite politique. La distinction des niveaux d'analyse s'avère ici déterminante. À travers le mensonge complaisant, la machine humaine montre qu'elle n'est pas inerte, qu'elle ne découle pas d'une simple erreur de jugement, qu'elle est au contraire active. Il y a bien passivité, mais elle est localisée au niveau macropolitique, niveau qui, dans la machine, est toujours laissé à lui-même. C'est un inconscient des hauteurs. *L'image complète des violences mécaniques échappe à la conscience de leurs rouages humains, mais l'agencement des consciences n'en demeure pas moins la cause* – quitte à devoir à nouveau distinguer les intentions particulières de leurs effets d'ensemble. Le sujet mécanisé ne souhaite pas faire de mal à l'autre, ou du moins ce souhait n'est pas nécessaire; il fait ce mal sans le remarquer, occupé qu'il est à participer de son monde et à contempler sa propre identité dans la complaisance.

<sup>223</sup> L'ésotérisme mondain a quelque chose de paradoxal en ceci qu'il désigne des valeurs à la fois répandues à l'intérieur des frontières identitaires du monde et inaccessibles ou incompréhensibles à l'extérieur. La difficulté est relative au problème des niveaux d'analyse. L'idée d'un monde nous enjoint à nous figurer un lieu de taille considérable, ce qui peut sembler difficilement compatible avec l'individu pris dans ses pensées ou la petite secte isolée dans ses croyances. Pourtant, d'un point de vue étymologique, *esôterikos* (« de l'intérieur ») n'est attaché à aucun ordre de grandeur en particulier, il convient à tout ce qui n'a de sens que pour les initiés.



Parce qu'elle prétend toujours être autre chose (tel Eichmann qui refuse l'étiquette d'exterminateur), la complaisance mondaine ne se discerne pas aisément. Elle est dévoilée quand une altérité se voit systématiquement niée sur fond d'erreurs répétées. Illustrons en empruntant un petit morceau de discours à Arendt. C'est à un schéma analogue que la penseur, dans *Du mensonge à la violence*, attribue le fiasco américain de la guerre du Viêt Nam, fiasco marqué selon elle par un écart incommensurable entre la réalité sur le terrain et la prise de décision à Washington. En effet, « le monde interne des services officiels, avec d'une part sa bureaucratie, de l'autre sa vie de société a rendu l'autosuggestion relativement aisée. » (ibid. : 39) Avec le recul, ce qui, dans ce monde, semblait relever de la gestion politique de haut niveau prend pour Arendt l'apparence d'un calcul ésotérique dont on pourrait apprécier tout le ridicule s'il n'avait débouché sur la mort de milliers de personnes. Elle y voit deux mondes en interaction (les services officiels, d'une part, et l'opinion publique majoritaire, d'autre part) se nourrissant l'un l'autre. Son histoire commence par le fantasme du développement d'une science infaillible de l'image. Ce fantasme hante le politicien et il se prend à son propre jeu quand il constate que son discours se reflète comme une vérité dans les yeux du public (ibid. : 42). C'est que l'« homme d'action » se laisse aisément corrompre par son goût du prestige au même moment où le peuple se laisse aisément corrompre par la perspective d'une sécurité à toute épreuve. Une dynamique entre ce goût et cet espoir s'installe dès lors que le premier transforme narrativement des hypothèses incertaines en faits inébranlables qu'il affirme avec confiance et aplomb. Sous l'effet de l'impression d'une situation sous contrôle, le peuple se sent libéré de ses inquiétudes et il donne sa faveur enthousiaste à celui qui lui procure cette libération. Et l'homme d'action, fragile et éphémère malgré son prestige, est tenté de croire lui aussi qu'il est exceptionnel au point de mériter toute l'estime qu'on lui témoigne. Bref, une romantique histoire d'amour. Mais le cours des choses étant rigoureusement imprévisible, la réalité sur le terrain ne suit pas : la guerre ne mène à rien, les soldats



meurent dans le désarroi, les histoires d'horreurs continuent à s'accumuler. C'est là que le monde fait étalage de toute sa force : les pathétiques efforts de contrôle en surface se butent au mur du chaos, l'écart entre les attentes et les résultats éclate au grand jour, et pourtant on ne renonce ni au prestige ni au sentiment de sécurité. Au contraire, *on intensifie*. Envoyer plus d'hommes, faire de meilleurs plans, prolonger les opérations, utiliser de meilleures armes. Fuite en avant vers le prestige et la sécurité qui correspond à une perte de contact avec la réalité au profit d'un circuit de valeur mondain. Une conception qui rejoint l'idée foucaldienne selon laquelle le phantasme de contrôle et de domination doit compenser narrativement ses échecs répétés (Foucault, 1972 : 9)<sup>224</sup>.

*Le monde du bon sens commun.* Il importe maintenant de voir de quelle manière cette focalisation mécanique du sujet sur la valeur micropolitique se mue en hostilité, voire en violence. Encore une fois, le schéma du bon sens commun de l'humain normal, par son omniprésence, est apte à nous servir de modèle idéal. Soit un jugement de bon sens particulièrement récurrent d'après lequel la cause des événements, quels qu'ils soient par ailleurs, se rapporte à chaque fois à une intention consciente. Ce jugement, dont j'ai soutenu le caractère erroné à la première partie, n'est pas plus gratuit qu'il n'est le fruit du hasard. Sous un premier aspect, il a quelque chose de valorisant à l'extrême : en réduisant ce qui est profondément multicausal à la monocausalité de l'intention, l'humain normal devient le miroir moral du monde en même temps qu'il se donne les moyens de s'attribuer le mérite de ce qui lui arrive de bon. L'intentionnalisation de tout l'univers propose un aguichant circuit de valeur au niveau micropolitique, elle peut se traduire en fierté, en honneur et en mérite personnel. On peut y voir l'expression d'une volonté

---

<sup>224</sup> Cela n'est pas sans rappeler certaines émissions de télé-réalité, telles *Loft story*, *Occupation double* et *Big Brother*. En effet, ces jeux apparemment insignifiants ont en commun d'enfermer leurs participants pendant des mois. Il n'en faut pas plus pour qu'un monde se mette en place et que les règles du jeu deviennent d'authentiques références morales pour les participants. Le caractère concret de cette « nouvelle » appartenance devient apparent quand les participants s'effondrent en larmes, tentent méchamment de se nuire ou se réjouissent sincèrement de la tournure du jeu.

d'orgueil qui s'appuie sur la surévaluation du rôle causal de l'individu dans son propre destin. À cet égard, le bon sens commun se présente comme un jeu de miroir où l'individu qui se figure être sa propre cause projette son image sur le reste de l'univers. À pousser cette logique à sa limite, les phénomènes de la nature sont perçus comme des doubles de l'humanité, comme l'expression de l'intention d'êtres dotés de conscience – des dieux.

Sous un deuxième aspect, plus nettement propice à l'hostilité, l'intentionalisation de l'univers se renverse en chasse au coupable dès que les choses tournent mal. Puisque les événements sont loin de tous nous être bénéfiques, bien au contraire, ce potentiel se réalise souvent. Si les événements résultent d'intentions conscientes, chaque mal a nécessairement son coupable. Ainsi, quand le mauvais temps réduisit presque à néant la flotte d'Alexandre :

On vit alors ce qui arrive toujours dans ces circonstances fâcheuses; les chefs rejetaient la faute les uns sur les autres, lorsqu'avec bien plus de raison ils pouvaient s'en prendre tous à la violence de la mer. (Quinte-Curce : IV, §62)

Il y a là d'après moi l'une des raisons fondamentales qui permettent l'institution durable de la division entre des identités politiques (comme les castes) et/ou des identités économiques (comme les classes sociales) : quand on se valorise en s'attribuant le mérite de son sort (la noblesse ou la richesse), il est d'autant plus valorisant de mépriser le malheureux (le serf ou le pauvre) en lui attribuant la faute de son sort. Cette valorisation est une surface à deux côtés, et ne pas aller dans les deux sens c'est laisser se créer une fissure en superficie du monde. Si je ressens ma valeur aussi distinctement, en effet, c'est que je suis meilleur qu'un autre et que cette supériorité est due à la force de ma volonté et de mon libre arbitre. Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de noter c'est cette disposition de l'humain normal à ramener à lui tout ce qui l'entoure et la prédisposition à l'exclusion et au mépris qu'il s'aménage par là.

On ne peut chérir fidèlement en qui l'on trouve un objet de dégoût : l'infortune aime à se plaindre, et la prospérité est dédaigneuse. En s'occupant de la fortune d'autrui, chacun prend conseil de la sienne; et nous-mêmes, sans notre triste égalité de malheur qui sait si nous ne fussions pas devenus, avec le temps, des objets de dégoût les uns pour les autres. (ibid. : V, §141)

Il est sans doute utile d'exposer la chose à travers une illustration plus élaborée, aussi loin que possible des nazis et de la guerre. Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, l'évolution pratique de la folie étayée par Foucault m'offre plusieurs prises pour y parvenir. Entre la folie « fenêtre sur un chaos qui menace Dieu lui-même » de la fin du Moyen-âge et la folie « maladie à guérir en tant qu'objet scientifique » contemporaine, Foucault dessine une succession d'images qui dévoilent la tentation de fatuité de l'humain normal. L'histoire de l'internement de la folie se lit comme l'histoire d'un mensonge compensatoire qui fait monde et qui a pour effet majeur de nourrir par l'exclusion la satisfaction que l'humain normal tire insolemment de lui-même aux dépens des autres.

La pratique de l'internement des « fous » continue celle de la concentration des lépreux à la différence qu'elle ne procède pas de la peur d'une contamination physique, mais d'une contamination morale de l'âme. Il en est ainsi, car l'« *espace d'imprévisible liberté* » (Foucault, 1972 : 201) qu'est la folie menace la ligne sacrée de séparation entre le monstre bestial et l'humain. C'est pourquoi cette peur débouche sur une lutte spirituelle – qui prend par ailleurs d'abord appui sur le champ lexical de l'air et de l'atmosphère (ibid. : 450). À la faveur de la distance physique entre le normal et l'anormal que procurent les murs épais de l'asile, de la séparation concrète entre la société raisonnable et la nef des fous, les conditions sont réunies pour le développement d'une technologie mondaine de défense du bon sens commun. Une technologie qui prend le chemin d'un glissement sémantique soutenu et approfondi par des plumes aussi fortes que celles d'Érasme et de Descartes.

Dans les extraits considérés par Foucault, Érasme conçoit la folie comme le terme opposé de la sagesse, il la ramène dans le champ de la morale de l'humain ordinaire en la lui subordonnant<sup>225</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi, à l'époque de son édition, son superbe *Éloge de la folie* a pu s'apparenter davantage à une série d'outrages – comme le laisse notamment entendre une lettre d'Érasme destinée au théologien Martin Dorpius (Érasme, 1964 [1511] : 97-126) – plutôt qu'à un discours sur des états psychologiques marginaux, inhabituels ou anormaux. Ainsi avalée et digérée abstraitement, la folie perd ses allures informes et menaçantes pour être assimilée à la faiblesse éthique d'un libre arbitre fautif, paresseux ou méchant. Récupérée par un certain optimisme de la raison, la folie est celle d'une « volonté mauvaise » et d'une « erreur éthique »; elle est l'illusion d'un esprit coupable de ne pas se maîtriser moralement (Foucault, 1972 : 60 et 181). Exit la peur de la contagion comme motivation du rejet, le sage à l'abri se complaît dans la confirmation de sa sagesse, confirmation qu'il obtient en reportant le mal sur son vis-à-vis inférieur. Il ne prend pleinement conscience de sa propre sagesse qu'en la reflétant sur l'infériorité morale du fou. Et voilà la motivation du rejet réinventée. Descartes participe de ce glissement sémantique par l'importance de sa contribution au développement de la « morale de la conscience éthique » qui caractérise la Modernité occidentale jusqu'à nos jours (ibid. : 186-187). Je pense au sujet pensant et à sa raison (résumés par la formule du *cogito*) dont il a défendu si brillamment le rôle de référence finale pour toute connaissance objective et morale. Là où Érasme moralise la folie, Descartes appuie toute connaissance sur la raison de l'humain normal. Ensemble, ils incarnent (sans le causer) le mouvement par lequel le « partage éthique de la raison et de la folie » s'inscrit durablement à la surface du social (ibid. : 189) – incontournable d'après Foucault pour saisir les formes d'internement qui se déploient par la suite à l'âge classique. C'est d'ailleurs pourquoi ceux qui en paient d'abord le prix sont

---

<sup>225</sup> Et La Rochefoucauld de rétorquer : « Qui vit sans folie n'est pas si sage qu'il croit. » (1976 [1665] : maxime 209)



autant les furieux que les libertins, les malades que les criminels, enfermés pêle-mêle dans les mêmes établissements (ibid. : 452)

Ce n'est qu'au fil des siècles que ce mélange confus pourra prendre progressivement les traits du scandale. « Placée sous le signe de toutes les déraisons mineures, la folie se trouve rattachée à une expérience éthique, et à une valorisation morale de la raison; mais liée au monde animal, et à sa déraison majeure, elle touche à sa monstrueuse innocence. » (ibid. : 211) C'est cet écart entre la déraison coupable et la déraison innocente qui se creusera de plus en plus pour donner lieu à la distinction contemporaine entre le criminel et le fou.

On croit facilement qu'un libre et généreux attendrissement a éveillé l'intérêt pour le sort des enfermés, et qu'une attention médicale plus probe et plus avertie a su reconnaître la maladie là où on châtiait indifféremment les fautes. En fait, les choses ne sont pas passées dans cette bienveillante neutralité. (ibid. : 449)

En effet, la folie en tant que pathologie et/ou maladie, et donc innocente moralement, est un thème qui continue la logique mondaine de la référence morale à la normalité. C'est-à-dire que le « sain d'esprit » n'est autre que l'humain normal, il est l'évidente raison du bon sens commun qui reconnaît sa propre santé. Après avoir été sécurisé pendant des siècles par les pratiques d'internement, le bon sens commun se sent davantage confirmé par la folie que menacé par elle. Par où il est prêt à pousser un peu plus son insolence métaphysique : l'exclusion de l'internement permet le traitement objectif de la folie, c'est-à-dire une folie envisageable en tant qu'objet de connaissance détaché du sujet qui l'observe. Elle est ce quelque chose d'extérieur à la société que l'on étudie avec bienveillance confortablement installé au cœur d'une normalité renforcée, naturalisée. Et Foucault de s'interroger : « N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication? » (ibid. : 142)

Il est significatif que ce glissement de la protection contre les fous à la protection des fous repose sur une pratique profondément ambivalente qui agit comme son talon d'Achille (ibid. : 518). La folie envisagée sur le mode de l'accusation morale fonde une séparation qui autorise éventuellement à considérer la folie sur le mode d'un objet de science, mais la faiblesse épistémologique de la première phase est maintenue intacte dans la seconde et la suit comme son ombre. La métamorphose vers l'apparence de bienveillance n'a pu se réaliser qu'en atténuant l'ambivalence : lorsque la menace morale du fou ne se fait plus sentir, la cruauté de l'internement ressemble à un inutile surplus qui ne participe plus du schème de valorisation de l'humain normal. Au contraire, c'est cette cruauté même qui menace à son tour, car elle risque à tout moment de dévoiler la monstruosité de la collectivité. Dénouement inusité. À mesure que se développe le visage d'un personnage inoffensif dont le seul crime est d'avoir été mal doté par la nature, le tout risque de se renverser en scandale. Il faut plaindre le fou et l'aider, car il n'a pas été béni de normalité<sup>226</sup>. C'est à coup de reformulations successives que se raffinent sans cesse les justifications de cette pratique d'exclusion, à l'image d'un art de la dissimulation toujours plus poussé. C'est, j'imagine, pourquoi ce livre de Foucault se termine sur une certaine mise en valeur de la littérature et de la philosophie des Hölderlin, Nerval, Nietzsche et autres Artaud, qui brillent par leur résistance acharnée au « gigantesque emprisonnement moral » contemporain (ibid. : 632) – et qui se distinguent sans doute également par un certain aristocratism moral.

*De l'ignorance et de l'indifférence.* Revenons maintenant sur cette idée d'après laquelle le mensonge mondain requiert de pouvoir envisager l'action humaine indépendamment du libre arbitre pour éclairer la différence entre ignorance et indifférence ainsi que leur rôle mécanique respectif. Par la discussion qu'il fait de l'illusion religieuse, Freud contribue à nous faire franchir le pas entre le mensonge et

---

<sup>226</sup> « De nos jours encore, dans le soin même avec lequel notre bonne conscience s'acharne à fonder toute tentative de partage sur une désignation scientifique, on peut déchiffrer aisément le malaise d'une inadéquation. » (Foucault, 1972 : 224)

la volonté sans libre arbitre, d'une part, et à préciser la distinction entre ignorance et indifférence, d'autre part. Dans *L'avenir d'une illusion* (1927), le penseur propose d'envisager l'erreur comme une tentative ratée de saisir la réalité (par exemple quand une hypothèse scientifique s'avère erronée) et l'idée délirante comme une contradiction directe et soutenue de la réalité (par exemple si l'auteur de l'hypothèse erronée conserve une conviction intacte, quoiqu'il arrive). Dans cette perspective, l'illusion se présente comme un entre-deux qui se distingue de l'erreur par son indifférence à l'égard de la réalité<sup>227</sup> et de l'idée délirante parce que son maintien inébranlable dans la contradiction est lié à la réalisation de désirs :

Ce qui caractérise l'illusion c'est d'être dérivée de désirs humains. [...] Nous appelons illusion une *croyance* quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation du désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion renonce à être confirmée par le réel. (Freud, 1971 [1927] : 44-45)

En termes de machine d'hostilité, l'ignorance représente un vide, une *absence de connaissance de l'autre*, d'affinité avec l'autre, vide que l'identité s'empresse de remplir comme par un effet d'aspiration. Elle est une force passive qui aspire. L'indifférence est plus médiate. Elle implique de *rester insensible alors qu'il y a contact*, elle nécessite une intervention active sur un tissu relationnel existant, aussi ténu soit-il par ailleurs, qui vient en quelque sorte bousculer l'altérité pour la remplacer par l'identité, ou alors lui additionner l'identité. À l'image de la notion freudienne d'illusion, l'indifférence continue un désir, une volonté du sujet, et elle implique un traitement de la surface de contact avec la réalité. Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud cherche à cerner de quelle manière l'illusion proprement religieuse parvient à noyauter le processus civilisateur, mais son élaboration déborde largement du champ strict de la religion. C'est pourquoi Enriquez, dans *De la horde à l'État*, a pu défendre que les institutions politiques et les rapports entre les sexes répondent à la même logique (1983 : 89). C'est également pourquoi Moscovitz peut reprendre la réflexion freudienne dans son questionnement sur la notion de négationnisme :

<sup>227</sup> Pour plus de détails, voir Enriquez (1983 : 95-96).



« Freud ne savait pas combien l'humain peut éliminer les traces des crimes au point d'éliminer les effacements des effacements des traces : le négationnisme. » (2007 : 125) Moscovitz parle alors d'« échec *construit* de la symbolisation » en tant qu'effort compensatoire d'un sujet qui se montre incapable d'envisager symboliquement et narrativement ce qu'il s'apprête à faire, est en train de faire ou a déjà fait. Un supplément au refoulement qui peut aller de l'annulation rétroactive à la forclusion dans la psychose en passant par la dénégation et le démenti.

Sans entrer sur le terrain de la psychose, je me contente d'affirmer plus simplement que l'indifférence est l'expression d'un effort de complaisance identitaire qui oscille entre deux formes. (1) Une forme négative d'impassibilité placide, atone, fermée, étanche, qui *atténue* la présence de l'autre et fait en sorte que ses expressions ne génèrent pas ou peu de stimulation sensible, n'enclenchent pas de processus de perception-interprétation. (2) Une forme positive de traitement symbolique-narratif de l'autre, où le sujet exploite la distance concrète qui sépare l'identité et l'altérité, d'une part, et la différence dans la vitesse de ses évaluations, d'autre part, en tissant un récit qui donne corps à sa valeur tout en la confirmant.

Les études de Patrick Jury sur la violence en milieu familial sont une mine d'exemples de la place occupée par l'indifférence dans un agencement identitaire mécanique d'hostilité au niveau micropolitique. Alors qu'il s'étonne de constater l'aisance avec laquelle amour et rapports violents arrivent à cohabiter, il met le doigt sur ce qui ressemble à un processus d'apprentissage de la compensation narrative qui se maintient et se développe sur plusieurs générations. Un tissu conciliant qui offre aux membres de la famille des moyens tantôt positifs, tantôt négatifs de cultiver leur indifférence à l'égard de la réalité (Jury, 2003 : 277). Indifférence qui permet à son tour de stabiliser l'ambivalence amour/hostilité en amortissant l'effet destructeur de la violence sur les liens affectifs. C'est ce qui se passe par exemple quand la brutalité physique d'un père est atténuée en accentuant narrativement ses



moments de douceur, c'est-à-dire en amortissant l'effet de cumulation de la peur et de la rancune d'une expérience en continu par un récit favorisant un regard discontinu. Ou quand on exploite l'absence de témoin pour raconter aux amis et aux proches une version moralement acceptable des mœurs familiales. Version à laquelle on s'accroche soi-même pour se nourrir de l'image de crédibilité qu'elle projette – d'où le réputé « je me suis cogné l'œil sur une poignée de porte ». Ou encore quand il y a au contraire des témoins, mais qu'ils évitent le sujet ou feignent de ne rien voir afin de ne pas « se mêler des affaires des autres ». Ou même quand on s'en tient au silence pour ne pas donner de corps narratif à ce qui risquerait alors de miner l'équilibre ambivalent. Quoi qu'il en soit, les cas approchés par Jury ont tous en commun de présenter un réseau relationnel où la responsabilité de la violence se diffuse par le moyen de cette attitude morale semi-active semi-passive qu'est l'indifférence. Une violence ordinaire qui fait monde en s'appuyant sur des efforts identitaires éphémères d'indifférence en guise de mensonges ordinaires (ibid. : 279-280)<sup>228</sup>.

Soit dit en passant, l'indifférence d'une majorité devant les souffrances d'une minorité constitue un cas spécial – quoique paradoxalement plus conforme au sens qu'on attribue ordinairement à l'indifférence. En tant qu'amas identitaire issu d'un recoupement quantitatif, la majorité tend naturellement à l'indifférence. « Immense unité négative » (Arendt, 1972 : 142), elle s'impose sans avoir à se donner la peine de s'affirmer. Véritable demi-dieu, elle a plus qu'assez de force pour secourir une minorité ou pour détrôner celle qui prétend la commander. Et pourtant, au cours de l'histoire, il lui est fréquemment arrivé d'assister placidement à des massacres sans réagir (Valentino, 2004) ou d'endurer le joug d'une minorité bien organisée. Il en est ainsi, je crois, parce que la négativité de son origine est impropre à motiver l'action.

<sup>228</sup> La chose ne s'arrête pas là. Ce serait trop facile si le réseau d'indifférence était centré sur une seule famille à la fois, transmettant à la prochaine génération sa technologie d'indifférence. Jury affirme en outre que dans la mesure où les réseaux relationnels se croisent et s'observent, ils apprennent les uns des autres, ils imitent les mensonges ordinaires qu'ils observent chez les autres, modifiant et raffinant leurs propres mensonges par ce biais (2003 : 282-284).

Sans facteur de synchronisation (un scandale par exemple) pour canaliser sa force supérieure, la majorité demeure spectatrice de son propre sort, et ce même si ses membres individuels sont débordants de haine et disposés à agir. Son indifférence est « spéciale » parce que la forme macropolitique particulière de sa mondanité isole ses membres de manière à ce que sa puissance d'action soit gaspillée dans toutes les directions. Son indifférence est par défaut et peut par conséquent se passer de tout support narratif.

*Duplicité du narratif, efficacité du mensonge et dissimulation du vice*

Quelque méchants que soient les hommes, ils n'oseraient paraître ennemis de la vertu, et lorsqu'ils la veulent persécuter, ils feignent de croire qu'elle est fausse ou ils lui supposent des crimes. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 489)

Je conclus ces considérations sur le mensonge et sur la machine en posant la question de l'efficacité technique de la narration – une question qui nous fait revenir au point de jonction de l'humain et de la machine. En effet, rien n'assure *a priori* la crédibilité des histoires complaisantes que se raconte le sujet. Entre le bon et le mauvais conteur, il y a une distance qui a pour enjeu la perdurance du mensonge mondain. C'est à cet égard que la narration se présente comme une technique dont la maîtrise est décisive.

Je m'explique par le truchement d'un petit détour du côté de la philosophie de l'histoire. S'il y a une leçon à tirer des élaborations sur le thème du progrès, héritage des Lumières cher aux auteurs du XIXe et du début du XXe siècles, c'est qu'il y a bien un progrès dialectique qui participe de l'histoire de l'humanité, mais qu'il ne concerne que la technique, le savoir-faire, et en aucun cas la morale, la civilisation ou l'humanité (Hentsch, 1993 : 90-95). Et pourtant, si la morale paraît à la traîne de l'évolution technique, contrainte d'aborder après coup le pouvoir destructeur de l'armement ou créateur de la biotechnologie par exemple, il n'en est pas de même de la narration. La narration a une part technique amoralisée. Cette narration sans morale

c'est le savoir-produire des effets avec les mots et leur articulation, un savoir-produire dont l'expansion se concrétise qualitativement dans le développement d'une expertise expressive (de l'apprentissage de l'art rhétorique à la maîtrise du Code civil en passant par les stratégies de marketing, etc.) et quantitativement dans la multiplication du nombre des lettrés. Produire des armes plus destructrices ou des médicaments plus efficaces sont les deux faces d'une même médaille, celle du progrès technique. De même, l'accroissement de la prise narrative sur le monde multiplie les occasions de mentir plus et mieux en même temps qu'elle favorise une meilleure communication langagière – ce que le développement des autres domaines de communication (notamment l'informatique) vient soutenir et accélérer au même titre que l'éducation généralisée.

La particularité du « progrès » narratif vient de ce que la narration est le matériau de la réflexion morale. C'est-à-dire que chaque « invention » narrative intervient immédiatement dans le champ moral, influençant directement la texture et la forme de l'endroit même d'où on peut espérer affronter ou régler les problèmes qu'elle est susceptible de générer. L'humain ne progresse narrativement que pour devenir un meilleur menteur et il n'est meilleur menteur qu'en développant les moyens de ne pas se découvrir tel. C'est pourquoi on peut affirmer que l'efficacité du mensonge, mondain ou non, est liée à sa dissimulation et par là à la duplicité du narratif<sup>229</sup>.

L'homme le plus méchant n'est pas un diable ricanant avec de petits yeux rouges se trémoussant dans sa cape noire au milieu d'un nuage violet. Il est celui qui feint la vertu, celui qui est vicieux sous le couvert de la vertu. Il est le prêtre qui se révèle pédophile, le président qui se révèle corrompu, l'armée de libération qui se révèle asservissante, etc.; des figures qui toutes s'avilissent en ajoutant la dissimulation à leur pédophilie, à leur corruption et à leur oppression. En effet, que l'on soit profondément vicieux ou vertueux du point de vue de la morale, c'est à chaque fois

---

<sup>229</sup> Pour un rappel concernant la duplicité du narratif, voir partie 2, chapitre 2, pages 190-191.

la même histoire qui est racontée, la même surface qui est présentée<sup>230</sup>. On pourrait dire que c'est le sens politique complet de l'idée de compensation narrative : la morale exige la vertu, et celui qui ne renonce ni à l'honneur, ni à l'argent, ni au pouvoir tout en ne satisfaisant pas à cette exigence compense ce manque en investissant la surface de représentation de l'identité collective. C'est là que l'intention mensongère des uns et la propension à vivre dans le mensonge des autres viennent se nourrir mutuellement. Aussi, comme le laisse entendre Arendt, le menteur détient l'avantage décisif de ne pas reculer devant le mensonge (par définition), ce qui l'autorise à entrer sur le terrain de la surenchère morale, terrain où il peut apparaître surpasser la vertu de l'honnête homme en se sublimant lui-même et/ou en salissant l'adversaire. C'est précisément pourquoi la duplicité est le facteur clé du progrès narratif amoral de la civilisation. Facteur que les écrits de La Rochefoucauld et du marquis de Sade expriment déjà très bien dans le style exquis qui est le leur. La vertu est ce mensonge dans lequel on vit qui est à la croisée de l'humain et de la machine.

La vérité ne fait pas tant de bien dans le monde que ses apparences y font de mal.  
 Le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices.  
 L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu.  
 Les personnes faibles ne peuvent être sincères.  
 Nous nous consolons souvent par faiblesse des maux dont la raison n'a pas la force de nous consoler.  
 Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions si le monde voyait tous les motifs qui les produisent.  
 Ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé de nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut.  
 (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maximes 64, 187, 218, 316, 325, 409 et maxime supprimée 34)

<sup>230</sup> Ainsi va la fable d'Ésope : « *Le loup et l'agneau*. Un loup avisa un agneau qui s'abreuvait à une rivière, et voulut avancer un prétexte captieux pour s'en régaler. Il alla donc se poster en amont, puis l'accusa d'agiter la vase, l'empêchant ainsi de boire. L'agneau objecta qu'il ne buvait que du bout des lèvres, et qu'il lui était d'ailleurs impossible, étant en aval, de troubler l'eau en amont. Voyant que son grief faisait long feu, le loup reprit : "Mais l'an dernier, tu as insulté mon père!" L'agneau rétorqua qu'à l'époque, il n'était même pas né. Alors le loup : "Tu ne manques peut-être pas d'arguments pour ta défense, mais je ne t'en mangerai pas moins!" La fable montre que face à des gens résolus à se faire iniques, le plus juste plaidoyer reste sans effet. » (Ésope, 1995 [VIe siècle av. J.-C.] : fable 155)



En échos à ces maximes et comme pour les étayer, la *Justine* de Sade ne manque pas une occasion de tenir un propos moral qui prend à rebours celui des Lumières. Qui le reprend en sens inverse (tout en se maintenant largement sur le terrain du rationalisme, par ailleurs), au point où il apparaît être l'objet premier de ce roman, reléguant l'érotisme au second plan (Hentsch, 2005 : 109). Je résume son propos comme suit. La vertu se fonde sur l'espoir, le vice sur la force; la vertu sur la civilisation, le vice sur la nature. La faiblesse, si elle doit arriver à survivre, est contrainte d'exiger des autres la vertu (ce qui la prédispose à vivre dans le mensonge); la force, si elle doit se maintenir et/ou s'accroître, a le loisir de choisir ce qui, de la vertu et du vice, est apte à la rendre plus forte (ce qui la prédispose à faire des mensonges). Le plus souvent, la force se meut dans le sens du vice tout en s'efforçant de garder les apparences de la vertu : le vice lui offre un plus grand nombre de moyens et les apparences vertueuses lui permettent de jouir de la protection de la morale et des lois. Dans ses efforts pour s'établir, rivaliser et triompher, la force vicieuse à visage vertueux ne se gêne guère, par exemple, pour allier les moyens légaux avec le vol et le meurtre. Le principal appui de ce choix rationnel est l'espoir des faibles, espoir que la fausse apparence de domination de la vertu vient gonfler. En effet, les profondeurs de l'Être et la vertu ne sont pas engagées l'un envers l'autre, c'est la faiblesse qui cherche désespérément cette coalition. Pour y arriver, elle est prête à s'engager sur la voie d'un mensonge sans borne afin de maintenir son illusion coûte que coûte, révisant sans cesse ses expériences malheureuses à coup de distorsions narratives réconfortantes. Elle ne s'émancipe pas pour autant de sa vie misérable, mais elle arrive au moins à recouvrir sa misère d'une couche d'espoir et donc à lui survivre. Il en découle que le regard intelligent sur le monde se doit de reconnaître que le vice est partie prenante du monde, qu'il le fonde en partie, que rien n'empêche la raison de s'y épanouir, bien au contraire (Sade, 2003 [1791]).

Inutile d'acquiescer devant la dichotomie fort/faible pour admettre la chaîne logique qu'elle contribue à formuler : la complexité qu'apporte la duplicité du narratif est largement défavorable au développement d'un usage vertueux de la raison humaine, d'une part, et facilite l'institution du mensonge mondain autant qu'elle en garantit la durée, d'autre part. C'est ainsi que l'hostilité et la violence peuvent se loger là où on les attend le moins.



## Conclusion de la troisième partie

### *Récapitulation sommaire*

L'effort anthropologique de découpage des strates de l'hostilité humaine qui vient d'être mené a permis de distinguer, de décrire et de lier synthétiquement trois grands types de contenus moraux complémentaires : le sujet est un agencement où coexistent un élément animal, un élément humain et un élément mécanique, chacun avec ses attributs et potentiels propres. L'humain, raconteur susceptible de formuler des intentions conscientes, fait figure de surface toujours déjà chargée de valeurs transcendantes au nom desquelles il prétend à une hostilité légitime. Cette surface est écrasée entre un en-deçà bestial et un au-delà de machinerie symbolique; elle est prise entre les profondeurs insondables du chaos et les hauteurs surdéterminées de la culture. Ces deux dimensions ouvrent deux voies supplémentaires pour l'identité hostile, celles-là inconscientes. Au final, le sujet de l'hostilité est un être composé d'une substance désirante et impulsive qui l'entraîne vers de fougueuses rivalités, d'une dimension culturelle grande de sa noble prétention à transcender cette substance et d'un immense échafaudage de pratiques narratives auxquelles il participe malgré lui. (1) *La bête est à l'origine d'une hostilité amoralisée et irréductible; (2) l'humain est à l'origine d'une hostilité morale à l'égard des monstres inhumains (qui sont présents en son sein, mais cachés narrativement); et (3) la machine est à l'origine d'une hostilité amoralisée et impersonnelle.*

Bref, les sources d'hostilité ne manquent pas. Pour que notre démarche géométrique arrive à terme, il nous reste à voir de quelle manière toute cette hostilité peut ou non se traduire en violence et s'il est possible de freiner ou de mettre un terme à la violence une fois qu'elle se déclare. C'est-à-dire que nous sommes enfin arrivés au point où la question de la violence peut être envisagée de front.





**Quatrième partie :**  
**L'expression violente et la sortie de la violence**  
**(Retour sur la violence et perspective de sa maîtrise)**



Dans les deux parties précédentes, j'ai proposé une perspective géométrique<sup>231</sup> sur l'hostilité en tant que chose qui s'exprime dans la violence. De manière à répondre au caractère à la fois multiforme et moral de la violence, j'ai reproduit et synthétisé le processus de constitution des identités hostiles. Ce faisant, je n'ai pas cherché à dégager un fond d'hostilité latente révélant la vérité de la nature humaine ou de l'Être, un fond qui attendrait patiemment dans l'arrière-monde l'occasion de s'exposer. J'ai seulement cherché à affronter, de manière cartographique et un à un, les problèmes de recherche qui découlent de ce double caractère pour mettre au point une représentation théorique aussi riche et efficace que possible. En faisant la géométrie du sujet de l'hostilité et la géologie (si je puis dire) de l'hostilité humaine, je me suis appliqué à représenter une chose, l'identité hostile.

La partie qui débute ici doit continuer cet effort en passant d'amont en aval. Je me propose dans un premier temps d'envisager l'expression violente de l'hostilité<sup>232</sup> : comment une identité *devenue* hostile (et non pas hostile de tout temps) par l'une ou l'autre des voies élaborées poursuit-elle ou non son mouvement dans la violence? et peut-on en faire la géométrie? L'identité violente est l'identité hostile en expression, l'hostilité incarnée, l'hostilité qui s'effectue. Son examen dans le chapitre qui suit ouvre sur une série de considérations. Je reviens alors sur l'intensité variable de la violence, la seule multiplicité annoncée encore en suspens. Cela me donne l'occasion de me pencher successivement sur la désinhibition de l'hostilité, la place spéciale du scandale, les effets d'altération identitaire de la violence (c'est-à-dire sur l'influence qu'elle est susceptible d'exercer sur l'identité hostile qui l'a vue naître) et le déplacement expressif. Puisque la violence s'apparente à un point sur une ligne qu'elle ne commence ni ne termine, l'expression violente est un moment

---

<sup>231</sup> Tel que proposé dans l'énoncé de méthode, j'emploie le terme « géométrie » pour désigner une approche occupée à dégager des formes et à les agencer de manière à produire la carte conceptuelle d'un objet d'étude. La géométrie traduit un effort de figuration synthétique de ce qui se représente difficilement dans son unité en raison de la dispersion des idées qui le composent, d'une part, et du fait qu'il participe à la fois du concret et de l'abstrait, d'autre part. Voir les pages 32-36.

<sup>232</sup> La notion d'expression est esquissée dans la partie 2, chapitre 4, pages 210-214.



d'apparition de l'hostilité qu'il ne faut confondre ni avec un début ni avec une fin. Un moment clé, cependant, puisqu'en s'écartant de l'hostilité qui la conditionne, la violence modifie l'hostilité. C'est pourquoi le lien expressif de l'hostilité à la violence et de la violence à l'hostilité prend la forme d'une logique circulaire – circularité que je traduis en linéarité pour en faciliter l'appréhension<sup>233</sup>.

Au terme de ce discours sur l'expression violente, tout le chemin théorique de cette thèse aura été parcouru et je serai dès lors en mesure d'en poser les derniers jalons : Le deuxième chapitre revient sur tous les aspects abordés jusque-là en les illustrant à travers l'analyse d'un cas élaboré en détail. Le troisième chapitre envisage finalement la question de la sortie de la violence. Cette question constitue l'aboutissement naturel d'un travail ayant approché la violence à partir de ce qui ressemble à son cycle de vie, et c'est pourquoi elle le conclut.

---

<sup>233</sup> La question de la représentation circulaire ou linéaire de la violence a été introduite au chapitre 3 de la première partie à l'occasion de la discussion du thème de la symétrie violente chez Raffin, Kreidie et Monroe (voir les pages 132-136). La représentation dramatique de la violence est linéaire dans la mesure où, en principe, elle raconte le début, le milieu et la fin d'une histoire de violence en figeant les rôles de victime et d'agresseur une fois pour toutes. La représentation tragique est circulaire dans la mesure où elle s'attache à des protagonistes qui sont tour à tour victimes *et* agresseurs alors que la violence semble échapper à tout contrôle dans un cycle sans début ni fin. À mon avis, la représentation circulaire, c'est-à-dire tragique, est plus vraie et c'est pourquoi je la reprendrai dans les élaborations qui suivent. Mais rédigeant mot après mot, phrase après phrase, paragraphe après paragraphe et ainsi de suite, sur le mode de la dissertation critique; c'est *de facto* par un discours linéaire que je suis contraint de rendre cette circularité.

## Chapitre 1

### *L'expression violente de l'hostilité, son intensité et ses effets identitaires*

Fracture pour fracture dent pour dent œil pour œil. Il a blessé un homme il reçoit la même blessure. Il tue un animal répare. Il tue un homme il meurt. Même justice pour tous étranger ou pas. Je suis Yhvh votre Dieu. (Lévitique : §23, 20-22)

Nous n'avons pas le courage de dire en général que nous n'avons point de défauts, et que nos ennemis n'ont point de bonnes qualités; mais en détail nous ne sommes pas trop éloignés de le croire. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 397)

*Amour et haine.* – L'amour et la haine ne sont pas aveugles, mais aveuglés par le feu qu'ils portent partout avec eux. (Nietzsche, HTH : I, §566)

### *L'expression violente de l'hostilité*

La morale ambiante, et ce peu importe la société dans laquelle on se trouve, a comme caractéristique minimale la plus visible d'exiger des membres de la collectivité de faire preuve d'une certaine modération les uns envers les autres, ne serait-ce qu'en évitant de s'entretuer<sup>234</sup>. C'est dire à quel point l'expression spécifiquement violente d'une identité n'est pas une évidence : le sujet y joue le plus souvent sa valeur au sein de la collectivité, il se joue lui-même. Tout au contraire, la violence qui n'est pas prescrite par l'identité transcendante « humaine » (comme l'est par exemple la vengeance légale administrée par un tribunal) est toujours vigoureusement proscrite. C'est pourquoi, je crois, la logique de l'expression de l'hostilité doit premièrement s'envisager à partir de son opposé, son inhibition – du moins dans la perspective de la représentation linéaire d'une circularité. En effet, si les trois strates précédemment détaillées sont largement équivalentes quand on les envisage en tant que potentiels d'hostilité, la réalisation violente de ces potentiels implique une dimension supplémentaire qui s'avère cruciale pour ce qui suit : la gestion d'une pulsion agressive et le démantèlement d'une machine d'exclusion, par

---

<sup>234</sup> Dans *Pourquoi la guerre?* (1933), Freud assimile la communauté à un effort de paix. C'est bien là l'un des paradoxes les plus fertiles de son œuvre : celui qui a développé une approche de la psychologie humaine s'évertuant à « guérir » du mensonge névrotique en donnant la parole à l'inconscient, se demandait si ce même mensonge névrotique n'était pas la clé de la civilisation et de la paix.

exemple, sont des affaires *strictement* humaines. C'est-à-dire qu'une fois engagées sur le chemin de l'hostilité, ni la bête ni la machine ne savent s'endiguer elles-mêmes. Résidence exclusive de l'action à *visée* morale, c'est l'élément humain qui peut dresser la bête, remettre en cause une intention hostile ou opposer la réflexion à une machine. Cela ne doit pas nous détourner du formidable potentiel d'hostilité et de violence de la strate humaine, mais il faut y voir un déterminant majeur de la géométrie expressive du sujet hostile.

Pour éclairer l'affaire, je m'intéresserai successivement aux voies de désinhibition, au pouvoir synchronisateur du scandale et à l'escalade de la violence. Puisque l'expression pure et l'inhibition pure n'existent qu'en abstraction, un concept intermédiaire est rendu nécessaire afin de ne pas prendre l'habitude de réifier la dichotomie, par souci d'hygiène en quelque sorte. À chaque fois que l'ambivalence entre les deux extrêmes n'est pas clairement résolue – et elle l'est rarement je pense – s'insinue la question du *déplacement*. C'est là le dernier point à partir duquel j'aborderai l'expression violente. Il y a déplacement lorsque l'hostilité est exprimée contre un *autre* objet, une autre personne ou un autre groupe, que celui face auquel l'hostilité a été constituée. Bien que difficile à cerner, il semble que le phénomène soit fréquent et important. Les propos tenus plus haut au sujet de la victime émissaire de Girard, entre autres, laissent même entendre que la culture humaine se fonde littéralement sur de pareils déplacements.

*Inhibition et désinhibition.* Précaution introductive : je le répète, ce n'est pas une nature humaine hostile dans son essence qu'il s'agit d'inhiber ou de désinhiber. La charge d'hostilité d'une identité est le produit du processus qui l'a créée, processus à l'intérieur duquel l'inhibition et la désinhibition font figure de moments<sup>235</sup>.

<sup>235</sup> Étant donnée la place occupée par la bête humaine dans mon propos, il n'est pas inutile d'appuyer un peu plus sur ce point. L'idée de « bête » n'est pas synonyme d'hostilité toujours présente. Bien que le loup et le mouton soient tous deux des animaux, on ne peut que constater l'écart d'agressivité qui les sépare. Il en va de même de l'espèce humaine : elle a sa propre manière d'être une bête et son



L'inhibition contient l'hostilité, l'empêche, elle freine une puissance en mouvement et la désinhibition la libère. Ni l'une ni l'autre ne se produisent dans le vide, c'est-à-dire en l'absence d'une identité hostile concrète avec son histoire particulière.

Freud, Lorenz, Beck et Girard envisagent tous le thème de l'inhibition et de la désinhibition. Pourtant, j'amorce mon discours en faisant un petit détour du côté des travaux de S.J. Ball-Rockeach qui, réfléchissant à partir d'une conceptualisation politiquement tendancieuse mais intéressante dans son articulation, permet de poser les bases du problème de façon aussi constructive que simple. D'après lui, la distinction fondamentale sur laquelle repose l'inhibition oppose la violence déviante (illégitime, illégale) et la violence normative (légitime, légale) (1981 : 45). Essentiellement intéressé par les conflits, il se figure le passage de l'hostilité à la violence par l'évolution en trois étapes nécessairement successives de la nature d'un conflit. Un conflit est d'abord « latent », croit-il, c'est-à-dire ni reconnu ni explicite. Puis il est « inerte », reconnu mais non explicite. Enfin, le conflit est « manifeste », à la fois reconnu et explicite (ibid. : 46). Les considérations de l'auteur sur la transition d'un état conflictuel à un autre sont ce qui attire mon attention. Pourquoi, dans le cadre d'un seul et même conflit, la violence paraîtrait-elle déviante quand le conflit est latent et légitime lorsqu'il est manifeste?

Pour Ball-Rockeach, le germe de la violence doit être cherché à chaque fois dans le degré de légitimité des asymétries au sein des relations sociales, asymétries qui existent dans toutes les sociétés à toutes les époques (richesse, influence, privilège,

---

propre potentiel d'hostilité bestiale (qui, à vue de nez, ressemble beaucoup à celui des oies). Si ce potentiel semble rigoureusement irréductible, *cela ne veut pas dire qu'il est toujours actif*. Le désir d'agression n'existe que s'il est excité et ne perdure que s'il est entretenu ou frustré, par exemple. Il ne menace pas à chaque instant de surgir de l'arrière-monde, il dépend d'un processus identitaire. On peut dire la même chose du loup, par ailleurs, dans la mesure où il n'est pas en état permanent de furie contre tout ce qui bouge, bien au contraire. De surcroît, notre animalité a ceci de spécifique qu'elle est toujours déjà en relation avec notre dimension humaine, c'est-à-dire avec des normes, des institutions, des contraintes, des récits, etc. C'est pourquoi quand elle s'exprime, elle suit généralement le chemin de la raison en sens inverse, ce qui tend à lui donner la forme de l'excès (par exemple dans la beuverie ou l'orgie). Voir aussi les notes 241 et 254.



pouvoir, usage de la force, etc.). Dans mes termes, on peut dire qu'il y voit le principal facteur d'équilibre entre les identités individuelles et collectives. Effective, cette légitimité est rendue efficace par son caractère habituel et normal, par sa durabilité et par son soutien narratif. Comme telle, elle constitue un inhibiteur de type transcendant – par exemple quand les membres de classes ou de castes inférieures se soumettent volontiers. Mais, comme j'ai eu l'occasion de le soutenir, le maintien de cet équilibre n'est pas une mince affaire et l'identité transcendante peut aisément se retourner contre les privilèges qu'elle protège. Le moindre déséquilibre pousse les individus à juger par eux-mêmes de la conformité des asymétries avec la justice. En tenant compte de la multiplication progressive de ces efforts évaluatifs vivants, l'espace et le temps de l'identité éphémère deviennent décisifs, érodant l'aura de légitimité de l'ordre. Selon Ball-Rockeach, ceux qui sont « avantagés » par les asymétries (minoritaires) tendent alors à percevoir un danger dans l'ébranlement des bases transcendantes de l'identité collective. Dans leur cas, la désinhibition est favorisée d'abord par la narration qui justifie leurs avantages (identité transcendante), et ensuite par la peur devant le potentiel de déséquilibre des forces (identité substantielle). Simultanément, les « désavantagés » (majoritaires) tendent à concevoir leurs désavantages comme une injustice arbitraire. La désinhibition de leur hostilité est encouragée d'abord par une narration dénonçant les injustices (identité transcendante), et ensuite par la nette possibilité d'un triomphe politique si la synchronisation des identités individuelles est suffisamment grande (identité substantielle). Ensemble, ces deux tendances brisent l'unité sociale relative qui existait jusque-là et, en quelque sorte, la société se dédouble. Une *frontière morale* s'érige à l'intérieur de l'identité collective : les uns considérant toujours légitimes les asymétries décriées par les autres, on se réclame de part et d'autre de la justice et cela a un effet désinhibant de type transcendant<sup>236</sup>.

<sup>236</sup> Pour un rappel de la notion d'équilibre identitaire, voir partie 3, chapitre 2, page 262. Pour la notion de frontière identitaire, voir partie 2, chapitre 4, page 207.

Pour que l'inhibition tombe à un niveau suffisamment bas, tant chez les avantagés que chez les désavantagés, et pour que la violence éclate, la polarisation des identités que favorise la construction d'une frontière morale n'est cependant pas suffisante. Elle parvient à donner son aura de légitimité à l'usage de la violence et elle est un désinhibant suffisant si on se place au niveau micropolitique des individus isolés et des très petits groupes. Mais si la violence est d'une envergure collective plus imposante, c'est qu'elle fait nécessairement suite à une désinhibition de même ampleur, à la fois collective, ciblée et simultanée. La désinhibition doit survenir chez un ensemble d'individus en même temps et contre une même altérité. Pour cela, un effort éphémère de diffusion de l'évaluation des événements en termes de *scandale* doit être mené par au moins un individu<sup>237</sup>. Il faut l'avènement d'individus qui agissent de manière à diffuser des images et des histoires scandaleuses à propos de l'autre. Ces individus deviennent des points de repère, des centres identitaires qui donnent le rythme aux autres individus, rendant par là possible la synchronisation. Il n'est évidemment pas envisageable d'opérer une synchronisation dès que l'envie nous prend : un processus identitaire correspondant doit précéder et les individus-centres de synchronisation doivent être efficaces dans leur récupération des événements sous forme de scandale. *Le scandale est un point de jonction entre un événement et un effort narratif* : il renvoie à un art de faire parler les événements.

Pour Ball-Rockeach, deux facteurs de type substantiel contribuent plus que les autres à la mise en place des conditions idéales pour un scandale efficace : les rapports de forces et l'économie. En effet, d'une part la minorité avantagée est considérablement plus faible que la majorité *si* cette dernière se constitue en identité violente synchronisée. D'autre part l'écart des privilèges et niveaux de vie devient

<sup>237</sup> Le scandale n'est pas essentiel à l'expression de l'hostilité, il ne fait que répondre à un problème de coordination macropolitique des identités – il en est la solution humaine. Il peut cependant s'avérer tout à fait superflu au niveau micropolitique. Quand il s'agit d'individus, de groupes d'amis ou de familles bien intégrées, par exemple, les processus de constitution d'identités hostiles sont vécus dans une proximité qui implique d'emblée un degré suffisant de synchronisation. Le problème est très différent lorsque des personnes qui ne se connaissent pas du tout en viennent à exprimer de l'hostilité *en même temps*.

une source inépuisable de scandales très visibles qui permettent une meilleure synchronisation de l'hostilité au sein de la majorité. (ibid. : 50). Chez les avantagés, le scandale pourra par exemple prendre la forme d'une émeute dont on affirme qu'elle est le début d'une révolte de plus grande ampleur, permettant du coup de soutenir qu'il est urgent d'agir. Chez les désavantagés, on pourra se tourner vers l'ode à la liberté, la lutte contre la répression, les inégalités économiques, les mœurs immorales des avantagés, etc.

*Reformulation schématique.* En évacuant la distinction avantagés/désavantagés, qui me semble *a priori* réductrice si on la compare à la perspective sur la constitution des identités hostiles développée en ces pages, on obtient une modélisation simplifiée de l'inhibition qui se prête beaucoup plus facilement à la généralisation. *Il y a trois types d'inhibition : (1) substantielle, soit la peur de la mort – qui trouve sa limite dans la possibilité de l'assaut désespéré; (2) transcendante, soit la morale – qui trouve sa limite avec les frontières morales de l'identité; et (3) éphémère, soit l'éthique – qui trouve sa limite dans la narration du scandale*<sup>238</sup>.

La désinhibition suit pas à pas cette logique, mais je tiens à l'esquisser ici en raison du rôle inévitable et primordial qu'y joue l'identité éphémère. (1) Elle est substantielle lorsque l'ambivalence face à l'autre est issue d'une menace physique, ce qui requiert aussi de discerner cette menace à l'aide de ses propres moyens symboliques. Plus la menace est jugée imminente, plus elle scandalise et moins les inhibiteurs tiennent en place. (2.1) Elle est transcendante lorsque l'ambivalence se drape dans un contexte de scandale moral, qui demande lui aussi à être capté et diffusé. Quand Alter apparaît nier les valeurs transcendantes d'Ego, ce dernier voit diminuer la force de ses inhibiteurs. (2.2) Disons aussi qu'il y a *absence* d'inhibition transcendante lorsque la violence est « légitime » au sens plein, lorsqu'elle est

<sup>238</sup> J'envisage le domaine moral sur deux niveaux d'analyse : une morale renvoie à un ensemble macropolitique de valeurs et l'éthique à la réflexion active des valeurs au niveau micropolitique (que ce soit dans la pensée d'un individu ou dans une discussion en groupe).



directement exigée ou encouragée par l'identité transcendante. La chose peut sembler rare ou absurde au premier abord, mais pas au deuxième. L'identité transcendante prévoit toujours des exclusions, génère des habitudes, encourage directement ou non des omissions ou de l'indifférence (par exemple à l'égard des femmes, des enfants, des gais, des esclaves, mais aussi via la soumission aux lois du marché, aux procédures bureaucratiques, ou à l'uniformisation morale de l'éducation). Elle réclame un ordre à son image, ce qui la pousse sans cesse à demander justice (par exemple les lynchages populaires ou l'usage de la force par la police ou l'armée). Elle s'affirme même parfois directement dans la violence physique (comme dans le cas d'une culture guerrière)<sup>239</sup>.

À propos de la machine. L'absence d'inhibition doit être prêtée à la machine, car la dimension violente de celle-ci est toujours esquivée par un discours focalisé sur d'autres dimensions<sup>240</sup>. Cette violence ne devient parfois perceptible que par la longue durée d'une installation institutionnelle, lorsque l'augmentation progressive de l'écart entre un ordre narratif qui va en s'autonomisant, c'est-à-dire une machine, et la vie réelle devient perceptible à l'humain normal. C'est-à-dire dès que celui-ci peut rendre compte de cet écart dans les termes moraux les plus plats. Il découvre alors une chose impersonnelle qui violente à côté, en plus, ou à la place de la mission institutionnelle qu'elle se donne. Ce n'est qu'alors que la morale peut intervenir dans la perspective d'inhiber la violence de la machine. Puisqu'une institution est un agencement collectif fait de volontés contradictoires et de pratiques concrètes, elle ne peut jamais être rigoureusement régie par un raisonnement unique

---

<sup>239</sup> Le thème de l'inhibition et de la désinhibition est récurrent chez plusieurs de mes auteurs de référence. Beck soutient l'existence d'un mode psychologique « défensif », où le danger existentiel annihile la réflexion et maximise l'égoïsme pour favoriser la survie immédiate (2002 : 89). Lorenz envisage les habitudes-rituels et les instincts comme étant les deux principales sources d'inhibition (1963 : 133). Derriennic, s'appuyant sur Lorenz, affirme que la propension à la violence est inversement proportionnelle à l'efficacité des inhibiteurs « parfois instinctifs ou naturels et principalement artificiels ou culturels » (2001 : 113).

<sup>240</sup> Comme j'ai pu le soutenir au chapitre 3 de la troisième partie à l'occasion des élaborations sur le mensonge mondain et la complaisance, ces dimensions sont micropolitiques. Pour un rappel, voir les pages 311-314.



et cohérent. Cela lui confère un caractère mécanique dès l'origine, ou alors dès qu'elle produit son premier effet sans concept. Même la meilleure institution (celle qui procède du meilleur plan, le mieux déterminé et mis en œuvre le plus efficacement) devient éventuellement une machine capable de violence aveugle quand elle est laissée à elle-même, c'est-à-dire quand elle ne fait pas l'objet d'une réévaluation morale répétée – voire constante.

À propos de la bête. Si la peur de la mort renvoie à un fond animal, que le scandale moral et la violence légale renvoient à la surface des représentations humaines, et que l'habitude et l'indifférence renvoient à la machine, un commentaire supplémentaire doit être fait à propos du rapport entre l'inhibition et la bête. À la limite extrême de son potentiel d'hostilité, agencement de pulsions et de désirs, la bête humaine tend à tout rapporter à sa propre satisfaction sans considération pour quoi que ce soit d'autre : elle prend possession de ce qu'elle désire en le consommant, ce qui ne s'accomplit parfaitement que dans la destruction pure et simple de l'autre. Trouvant là une des formes majeures de monstruosité, l'humanité dépense beaucoup d'énergie en vue de la domestication de l'animalité par la narration et la morale. Plus, la production de l'identité humaine ne va pas sans cet effort de domestication. C'est pourquoi on peut affirmer que la bête est la première victime de l'hostilité assumée de l'humanité, une hostilité qui prend justement la forme de son inhibition en général. Le corps de l'individu devient par là un espace de confinement que l'humanité encercle, pressurise, nie et frustre. Être de surface, cependant, l'humanité ne peut guère pénétrer les profondeurs du corps afin de poursuivre la bête jusque dans ses derniers retranchements et l'y annihiler en substance. Sous cet angle, le corps de l'individu est le foyer d'une lutte vaine menée inlassablement contre tout l'univers. L'individu désirant est trop faible pour vaincre le monde des humains; l'humanité est trop superficielle pour creuser sous la peau de l'individu et s'en emparer pleinement. Quand la bête montre le bout de son nez à la surface, l'humanité crie au scandale et frappe de tout son poids. Inversement, chaque

geste de politesse, chaque marque de respect envers la hiérarchie des valeurs transcendantes, chaque apprentissage institutionnel, etc., tout cela accable la nature animale de l'individu.

On pourrait dire que, pour la bête, l'adaptation aux normes humaines est ce qui se rapproche le plus d'un scandale, quelque chose comme une plaie sans cesse rouverte qui excite sa fureur et exacerbe son désir de liberté. La bête humaine est loin d'être habitée constamment par un pur désir de violence, mais elle s'en approche parfois. Si la peur de la mort la désinhibe par la négative en situation critique, le désir de violence la désinhibe positivement, de l'intérieur, en grugeant les liens moraux de l'humanité par en dessous, comme si elle guettait en attendant un moment de faiblesse. C'est à nouveau l'équilibre identitaire qui se révèle être la clé de l'éventuelle désinhibition bestiale. En situation d'équilibre, l'individu sera disposé à déployer tous les efforts imaginables pour se contenir ou pour exprimer son hostilité de manière inoffensive. Inversement, le déséquilibre est favorable à un éventuel déchaînement<sup>241</sup>. La plupart du temps, l'équilibre réel se trouve quelque part entre les deux extrêmes, et l'individu déploie son intelligence pour parvenir à la fois à satisfaire ses désirs et à entretenir les apparences d'un comportement moral. Cela n'est réalisé qu'à travers un travail acharné et éphémère de recouvrement narratif des actions suspectes de l'individu par le vernis de la morale transcendante, c'est-à-dire à la faveur du mensonge. Ce mensonge peut soit dissimuler l'animalité (par exemple en dénonçant des apparences trompeuses), soit la justifier humainement (par exemple en faisant passer une fureur pour une juste fureur). Je me dois d'insister, tout cela n'a de sens que si une identité est engagée sur la voie d'une hostilité animale.

---

<sup>241</sup> J'ai déjà parlé d'équilibre dans la troisième partie. J'ajoute ici que beaucoup d'agencements humains ont littéralement institutionnalisé des moments et des lieux qui admettent l'expression d'une certaine animalité. Parfois de manière très franche, comme dans le cas des orgies des bacchantes ou de la cruauté spectaculaire du cirque romain, parfois de manière plus modérée, comme à l'occasion des rencontres sportives, de la consommation sociale d'alcool et de drogue ou même simplement d'une sexualité régulière satisfaisante.

Ces considérations montrent à nouveau le rôle spécial de l'identité éphémère dans les processus de désinhibition. Elle est l'instance vivante et évaluante, c'est donc elle qui reconnaît la menace, formule le scandale en liant événement et concepts moraux, se justifie, ment, etc. Il faut ajouter qu'il est en son pouvoir de contribuer à la création d'un climat de désinhibition : elle peut exagérer une menace, calomnier pour feindre un scandale, inventer une histoire pour se justifier à l'avance, sur le coup ou après-coup. Illustrons rapidement. La fragilité de la valeur individuelle est une formidable source de désir de valorisation par la comparaison et la rivalité, mais aussi par l'humiliation et la souffrance de l'autre. Il n'y a qu'une partie de ce désir qui peut être assumée ouvertement sans trop risquer l'opprobre, d'autant plus que rien n'assure qu'une comparaison sera avantageuse ou qu'une rivalité sera fructueuse. C'est pourquoi l'identité éphémère est tentée de tricher en compensant son manque d'assurance par une violence modérée qu'une série de gestes contribuent à justifier et à camoufler. Les proches sont les premières victimes de ce genre de petite politique de la microvaleur. La relation amoureuse ou amicale, par la fréquence des rapports qu'elle implique, permet de compter sur des effets d'accumulation dans la manipulation des apparences, de même que son intimité favorise la mondanité. Le couple, par exemple, offre un grand nombre d'occasions pour l'un ou l'autre de ses membres de combler un vide de valorisation individuelle en déguisant une série d'attaques derrière une illusion crédible créée de toutes pièces. Le simple fait de critiquer régulièrement une grande quantité de petits comportements – des maladresses, des paroles illogiques ou déplacées, des impolitesse – cultive peu à peu le mépris et le sentiment d'une nette supériorité morale (ce qui constitue une identité hostile). Si on lui donne suffisamment de temps, cette habitude influence le bon sens commun, elle engendre un monde d'apparences qui assimile le plus petit faux pas à une confirmation éclatante qui autorise à railler l'autre pour son incompetence ou encore à le prendre systématiquement en charge. Quoi qu'il en soit, il faut surtout retenir que l'identité

éphémère joue un rôle clé dans tout processus de désinhibition et qu'elle dispose d'une marge de manœuvre significative pour les moduler.

*Enracinement de la désinhibition dans le paradoxe.* L'intérêt du guerrier, et de la guerre en général par ailleurs, du point de vue de l'inhibition et de la désinhibition, c'est de correspondre à l'identité dont on attend explicitement la violence, celle de laquelle on exige l'expression violente, voire celle que l'on punit sévèrement quand elle s'y refuse et déserte. Sa figure peut être érigée en principe de désinhibition à l'état pur. Envers de la morale ordinaire, le guerrier est l'incarnation d'une tension spirituelle qu'il rend palpable comme aucune autre identité, car aucune conciliation n'est moins évidente que celle de la douceur sacrée de la vie sociale ordinaire et du carnage sacré du champ de bataille. Ce rempart destiné à protéger la société contre les menaces substantielles et qui, pour y arriver, ne doit reculer devant rien (pas même le devenir-animal); la figure du guerrier, dis-je, se concilie toujours difficilement avec les valeurs transcendantes. La noblesse aristocratique, politiquement si importante depuis l'Antiquité jusqu'à la Révolution, faisait ouvertement reposer ses fondements sur la guerre de conquête. En se présentant presque comme relevant d'une autre espèce humaine, séparée et au-dessus du peuple, le monde aristocratique offrait l'image la moins contradictoire de ce problème moral. La conciliation de ce monde avec le christianisme, particulièrement au Moyen-âge, a donné lieu à une série de pirouettes narratives marquant le passage de la belle guerre à la guerre juste – en effet, ce n'est pas une mince tâche que d'allier le Christ et le bain de sang. Et pourtant, ces pirouettes s'apparentent à un passe-temps ludique si on les compare aux entreprises de justification de la guerre qui sont menées dans un espace public (le nôtre) où la morale de la noblesse aristocratique a été vaincue et ruinée.

En continuité de la guerre chrétienne, le thème de la guerre juste, cette voie royale de la conciliation du guerrier et de la morale, est demeuré central jusqu'à notre



époque, malgré ses mutations<sup>242</sup>. À mon avis, la dialectique, telle qu'on la retrouve chez Hegel et chez Marx, qui véhicule l'idée d'un progrès dialectique de l'humanité dans l'histoire, s'est révélée particulièrement puissante à cet égard. Comme le soutenait Arendt, l'idée d'arriver à la synthèse du bien et du mal pour en distiller le progrès se meut aisément en apologie de la violence (Arendt, 1972 : 157). Par l'espoir qu'il suscite, le regard dialectique se porte vers l'avenir, il voit si loin qu'il touche presque à ce qu'il souhaite voir succéder à la violence. Pour ce regard, la violence se distille dans la vision d'un avenir rayonnant. La comparaison entre l'espoir d'un avenir meilleur, que la dialectique semble rendre accessible, et le présent dont on expérimente concrètement l'imperfection, met l'actualité en perspective de manière à lui donner des traits odieux et scandaleux. C'est pourquoi l'appel à la guerre a pu s'en nourrir autant au XXe siècle (même si son efficacité semble provisoirement essoufflée aujourd'hui).

Et pourtant, si l'image héroïque du guerrier, les longs discours moralisateurs sur la sainteté d'une guerre et l'attente d'un progrès historique aident singulièrement à franchir la zone grise qui sépare la proscription et la prescription de la violence, ils ne sont que des attributs identitaires spécifiquement localisés dans l'espace et dans le temps. Ces prismes désinhibiteurs sont appelés à être remplacés au gré des métamorphoses culturelles. Pour que la contradiction entre la morale ordinaire d'une identité transcendante et ses demandes extraordinaires de violence soit saillante, encore faut-il la penser. Or, *on accepte aisément la mort de la pensée pour préserver la valeur de l'identité*. L'efficacité du canal de désinhibition qui en est dérivé est particulièrement durable. La dialectique nécessite un certain effort imaginaire (celui de se représenter un avenir rayonnant pour lequel on peut ou non en venir à accepter de mourir), c'est pourquoi elle est sujette à présenter toutes les faiblesses de l'identité éphémère. Au contraire, l'identité transcendante, qui fait le lien entre les

---

<sup>242</sup> À ma connaissance, les dernières transformations notables du thème de la guerre juste sont survenues dans la foulée des travaux de Michael W. Doyle (1983a; 1983b; 1986) et de Michael Waltzer (1999).

images passées et présentes d'une collectivité, ne demande qu'à être recopiée plus ou moins fidèlement et peut très bien s'accommoder de l'inertie de l'esprit. Elle renvoie à une forme d'obéissance identitaire. La transcendance berce le sujet de sa valeur, le rendant indifférent aux contradictions. Inertie transcendante contre mouvement éphémère, le combat est tout à fait inégal. La contradiction logique et consciente, le discours justificatif lourdaut qui laisse transparaître sa faiblesse ou son fond mensonger, tout cela ne pèse pour rien quand la valeur transcendante et la paresse éphémère (devant la pensée) viennent le recouvrir. Indifférent à la contradiction, le sujet s'engage aisément sur la voie de la croyance aveugle (Enriquez, 1983 : 98; voir également partie 3, chapitre 3, pages 319-323).

La pensée est *interrogation*, doute, exercice, expérience. Elle est un *processus* douloureux, infini, ne pouvant aboutir qu'à des réponses temporaires, qu'à des hypothèses provisoires qui sont destinées un jour à être ruinées. Elle est en même temps découverte, joie de l'inconnu, excitation devant la perception de voies nouvelles, enthousiasme au moment où elle « trouve » enfin acceptation et élaboration des conflits dans lesquels se débat. La croyance, quant à elle, est *obturation*, *état d'arrivée*, réponse dogmatique définitive. (ibid. : 96)

Est-ce à dire que l'inhibition est garantie dès que quelqu'un se met à penser? Non. Autant rien n'oblige la pensée à décider l'inhibition, autant rien n'assure le triomphe de la pensée d'un individu sur la croyance collective. Comme on a pu le discuter précédemment, la civilisation n'est pas le prolongement d'une intention individuelle, elle est un agencement collectif qui renverse l'effet destructeur de la violence des humains et de la nature par la narration de valeurs transcendantes<sup>243</sup>. Pour y parvenir, elle ne recule pas devant la mise à mort d'innocents. La critique intelligente qui arrive éventuellement à démasquer les injustices de la justice est localisée au niveau individuel, c'est pourquoi elle fragmente plus sûrement la collectivité qu'elle ne promet l'institution d'une meilleure justice. Son énergie fêle un consensus aveugle, mais ce qu'elle peut arriver à construire et la manière d'y arriver demeurent à l'état de mystère. L'esprit passif qui se laisse impressionner par

<sup>243</sup> C'est là le sens du rituel sacrificiel tel qu'élaboré dans la partie 3 aux chapitres 1 et 2, pages 237-248.

l'écart entre la petitesse éphémère des individus et la grandeur transcendante de la culture est un bien meilleur facteur de tranquillité, il est le rempart d'une paix certes imparfaite et mensongère, mais réelle. On peut se représenter la chose sous la forme d'une opposition entre sagesse et intelligence : action négative de l'esprit, la sagesse favorise l'acceptation et la soumission; action positive de l'esprit, l'intelligence favorise l'adaptation individualisée et la remise en question. Il y a là, ce me semble, un paradoxe riche de conséquences : l'identité transcendante inhibe et désinhibe aveuglement là où respectivement elle inclut et exclut; l'identité éphémère peut se rebeller contre les exigences de violence de la collectivité, mais pas sans risquer d'avoir un effet corrosif sur la zone de paix qu'elle représente tant bien que mal. (Ce à quoi il convient d'ajouter que l'identité éphémère peut très bien vouloir cet effet corrosif.)

Ce que ce paradoxe soulève, de surcroît, c'est la place spéciale occupée par la strate humaine en ce qui a trait à l'expression violente. En effet, l'humain est cette surface coincée entre un fond bestial et un plafond mécanique. Si ces trois strates participent de la même réalité unique, soit le sujet de l'hostilité, seul l'humain renvoie à une activité spirituelle consciente. Et comme on a pu le voir, cette spiritualité dépense beaucoup d'énergie à se cacher les deux autres dimensions, jugées monstrueuses. Une fois en colère, la bête n'attend qu'un signe de faiblesse humaine pour se libérer en violence et la machine s'appuie sur le manque de pensée humaine pour distribuer sa violence aveuglement. Que ce soit quand il est confronté à sa violence bestiale ou mécanique, le sujet cherche toujours à s'expliquer les choses en termes humains, c'est-à-dire qu'il cherche une justification morale à ses actes. Espace médiatisant, véritable entre-deux, l'humanité gère ses représentations morales comme elle le peut. Ces représentations vont dans tous les sens, mais elles s'imposent néanmoins au confluent des processus d'expression violente. Le mode spécifiquement humain de désinhibition étant le scandale, l'examen détaillé de ce dernier devient incontournable.

*Scandale synchronisateur et intensité*

La synchronisation des identités individuelles est un point dont on ne peut se permettre de sous-estimer l'importance lorsqu'il est question d'expression de l'hostilité d'une collectivité. Sans synchronisation, même le plus grand peuple le mieux armé peut être vaincu et dominé par une minorité bien organisée (Beck, 2002 : 171). Cette synchronisation requiert un point nodal, un centre d'attention pour les membres d'une identité collective, sans quoi l'expression violente ne peut logiquement être le fait que d'individus isolés. Pour cela, il faut que des gens visibles narrent le lien entre des valeurs généralement admises et des événements d'actualité (Valentino, 2004 : 76), c'est dire qu'il faut un scandale et des épaules pour le porter.

Décrivant le processus d'expression violente en le considérant comme un imaginaire en mouvement, Beck affirme que l'intensification progressive des « images hostiles » circulant au sein d'une collectivité à propos d'un autre ne suffit pas à déclencher la violence. En présentant l'autre à l'aide d'« images violentes » qui circulent vite et bien, le scandale joue selon lui le rôle de catalyseur décisif. Comme je l'ai soutenu dans la partie précédente avec son aide, l'évaluation de l'altérité et l'évaluation de l'identité ne peuvent en aucun cas s'équivaloir pour le sujet<sup>244</sup>, notamment pour des raisons de vitesse d'interprétation. Le sujet hostile accorde facilement sa confiance aux « images violentes » véhiculées par ceux qui partagent son identité à propos de ceux envers qui il ressent de l'hostilité. Il se légitime vite et

---

<sup>244</sup> C'est entre autres ce qui m'empêche de me convaincre des arguments de John Rawls lorsqu'il soutient une théorie de la justice fondée sur les principes de « position originelle » et de « voile de l'ignorance » (1997 : 168-169). Via ces principes, Rawls propose d'envisager l'élaboration d'une conception de la justice en demandant au sujet de ne pas savoir qui il est, en laissant planer la possibilité qu'il soit « n'importe qui » (ibid. : 203). Il s'agit donc d'une neutralisation identitaire par la raison. L'idée peut être très valable dans la perspective de la formulation d'une justice « pure », mais les choses se compliquent dès lors que l'auteur exige du lecteur, ou même des éventuels participants au débat qu'il met en scène, de *réaliser* sa proposition. En effet, la possibilité du sujet de faire concrètement abstraction de sa situation particulière et de ses valeurs relève selon moi d'une surestimation radicale du libre arbitre.



légitime l'autre lentement, il se comprend vite et comprend l'autre lentement; c'est pourquoi le scandale se répand vite et son antidote lentement<sup>245</sup>. Les images en question gagnent *rapidement* le groupe dans son ensemble (Beck, 2002 : 21), et il n'en faut pas plus pour que plusieurs individus se trouvent au même moment en mesure de déduire leur propre violence de celle de l'autre sans que l'inhibition morale ne soit une entrave (Ball-Rockeach, 1980 : 51).

L'esprit s'attache par paresse et par constance à ce qui lui est facile ou agréable; cette habitude met toujours des bornes à nos connaissances, et jamais personne ne s'est donné la peine d'étendre et de conduire son esprit aussi loin qu'il pourrait aller. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 482)

Quand une histoire scandaleuse se voit confirmée par les autres membres de l'identité transcendante du sujet, l'observation directe, la réflexion rationnelle, l'examen des preuves sont considérés superflus (Beck, 2002 : 172). En humain qu'il est, le sujet ne se représente pas comme un monstre, il tend plutôt à compenser

<sup>245</sup> Une idée qui m'incite à relire le complexe de violence entourant l'enfant autiste que décrit Cinzia Raffin (2001) et qui a été abordé à la fin de la première partie. Je procède schématiquement. (1) Bien avant la formulation d'un diagnostic, les relations intrafamiliales sont marquées par une réciprocité défaillante en surface. Les parents tentent encore et encore d'établir un contact normal avec l'enfant, mais n'y parviennent pas ou rarement, et ce sans raison apparente. Il se crée par conséquent une distance identitaire au cœur de l'unité familiale. Et cette distance pose problème, car elle entre en conflit avec le modèle de la famille normale et son autorité culturelle; elle entre en conflit avec les usages et les habitudes du bon sens commun. (2) Appartenant au « monde » normal, les parents comprennent facilement et rapidement leurs propres émotions de frustrations et de détresse, alors que le « sans raison apparente » de l'indifférence froide de l'enfant est enfoui dans le mystère et l'incompréhension. Or ce mystère, comme c'est généralement le cas des mystères, ne peut être percé qu'à la faveur d'un patient travail d'observation et d'écoute. C'est pourquoi si la famille arrive aisément à saisir la légitimité de ses propres états d'âme, elle est beaucoup plus lente à faire de même pour l'enfant. Habituellement, et conformément au rationalisme du bon sens, il faut s'attendre à ce que les parents réagissent en attribuant une méchanceté intentionnelle à leur enfant. (3) L'inhibition est forte pour ces parents-victimes, car la normalité contemporaine a horreur de la souffrance des enfants. Mais le scandale est quotidien et menace cette digue, il pousse les parents toujours plus près des limites de leur endurance morale. Le contraste entre le fait de se voir refuser toute marque d'affection et l'enthousiasme débordant de l'enfant qui entend la chanson thème de son dessin animé préféré, engendre tôt ou tard la désinhibition violente : prendre le DVD et le casser sous les yeux de l'enfant, dérouler et brûler la bande magnétique d'une cassette, crier, frapper. (4) Dans une pareille situation, on ne peut guère compter sur les sources d'inhibition données par la morale normale. Si l'inhibition doit être efficace, la famille doit emprunter le chemin long et difficile qui mène à se saisir des particularités identitaires de l'enfant, et ce en se passant largement de la contribution directe de ce dernier (ibid. : 21). Ce chemin implique un effort éthique monumental dans la mesure où il consiste à limiter les ardeurs de sa propre identité au profit d'une autre et sans son aide. Un agissement tellement contraire au bon sens commun qu'il ne survient souvent, d'après Raffin, qu'avec l'autorité d'un diagnostic.

narrativement tout doute potentiel en affirmant fermement que *sa* cause est juste et qu'*il* a subi des torts insoutenables (ibid. : 34). À partir de ce point, on peut discerner plusieurs facteurs d'intensité de la violence – facteurs qui sont d'autant plus efficaces s'ils se combinent. Je mentionne les plus importants avant d'examiner la question plus en détail.

- *La réciprocité violente.* Par son caractère mimétique extraordinaire, sa tendance à la réciprocité, la violence est le meilleur garant de l'intensification de la violence. La violence renforce le sentiment d'identité en augmentant la facilité avec laquelle on discerne les frontières morales; elle conforte l'identité hostile dans son hostilité en multipliant les scandales qui progressent en gravité (ibid. : 38); et elle se donne un soutien substantiel lorsqu'elle devient physique (voir les pages 366-371). Il n'est pas nécessaire que la violence soit physique pour qu'on puisse parler de la logique de l'« escalade ». Celle-ci va de pair avec toutes les formes de violence. Les attaques verbales personnelles, même dirigées contre des valeurs de faible importance pour le sujet, sont entreprises dans la perspective orgueilleuse et pleine d'espoir du coup décisif (Girard, 1998 : 26-27 et 186). Si cette perspective illusoire légitime l'intensité de nos attaques, c'est cette même intensité qui apparaît scandaleuse aux yeux de l'autre. Celui-ci répondra en tentant lui aussi de donner le coup décisif, ce qui implique d'aller un peu plus loin que l'agression précédente. Puisqu'on ne peut raisonnablement espérer convaincre à chaque fois le sujet que la paix a une valeur nettement plus considérable que la vie de ses proches, cette logique paraît incroyablement difficile à renverser lorsque la violence débouche sur la mort d'individus. L'escalade devient dès lors cette spirale ascendante agression/colère/vengeance où les évaluations sont proches de la parfaite égocentricité (Beck, 2002 : 35).
- *L'autorisation hiérarchique.* Un centre identitaire solide et crédible peut contribuer grandement à un mouvement de désinhibition synchronisé s'il travaille à maintenir un climat d'acceptation et d'encouragement de la violence. Cela implique un effort de récupération narrative de l'hostilité par des figures hiérarchiques de référence (Tanner, 2007 : 248). Tentative d'ordre menée par une identité éphémère, l'établissement et le maintien de ce canal de désinhibition ne va pas de soi.
- *L'effet tonique du scandale sur l'identité transcendante.* La synchronisation des identités individuelles au sein d'une collectivité exerce une pression sur les membres récalcitrants, déviants, marginaux, etc. « Les significations partagées d'un événement conduisent à des sentiments partagés de panique, de détresse et d'euphorie – et incitent le même type de comportement – la

débandade, les émeutes, la célébration » (Beck, 2002 : 170). Cette uniformité, érigée par le scandale, permet à la majorité de discerner facilement ceux qui n'en sont pas, ou pas assez clairement<sup>246</sup>. Le « refus de faire violence à l'autre » se constitue en acte antisocial visible (Valentino, 2004 : 46). Sans que la victime ait rien à y voir, le bourreau se renforce de lui-même en faisant passer l'intégration sociale par l'expression violente. Ce facteur gagne en efficacité en se combinant au précédent et *vice versa*.

- *La « routinisation »*. Expression empruntée à H.C. Kelman (1973), la routinisation renvoie à l'entretien d'un rapport parcellaire avec la violence sur la base d'une division en petits actes d'apparence insignifiante; au fait de se concentrer sur une étape d'un processus sans en concevoir les effets d'ensemble, d'envisager la violence strictement à travers le prisme des habitudes et de la routine individuelle. Elle est désinhibition mécanique et mondaine dans la mesure où elle génère et entretient l'écart entre la conscience de l'individu et les effets d'ensembles que ses actes rendent possibles.
- *La diabolisation/déshumanisation*. La colère générée par le scandale rend acceptable pour le sujet de ne pas comprendre les motivations de l'agression de l'autre, c'est pourquoi l'absurdité narrative que constitue la diabolisation existe (Beck, 2002 : 99)<sup>247</sup>. Les inhibiteurs contre le meurtre sont facilement et rapidement levés si le scandale implique des monstres inhumains, c'est-à-dire des bêtes sauvages ou des machines sans sentiment, conformément aux propos tenus précédemment. Au soulagement de la colère et au sentiment de puissance que procure substantiellement la violence s'additionne la satisfaction de la justice transcendante dans un cadre d'ambivalence minimum (ibid. : 21). La déshumanisation de l'autre équivaut directement à *dessiner les limites de l'humanité* (ibid. : 25). On parle alors de désinhibition extrême (Valentino, 2004 : 50). Lorsque les frontières morales suivent exactement les frontières identitaires, le sujet ne voit plus qu'il se comporte de manière diamétralement opposée à ses propres valeurs. « Nous attaquons

<sup>246</sup> Les dangers de violence inhérents à la simple existence d'une majorité identitaire n'ont probablement jamais été discutés avec autant d'acuité qu'à l'occasion des considérations d'Alexis de Tocqueville sur la tyrannie de la majorité : « Il y a dans l'expression des volontés de tout un peuple une force prodigieuse. Quand elle se découvre au grand jour, l'imagination même de ceux qui voudraient lutter contre elle en est comme accablée » (Tocqueville, 1961 [1835] : 360). D'après le penseur, seul Dieu serait à même d'user de la toute-puissance avec sagesse. La majorité toute-puissante ne dispose pas d'une sagesse correspondante et en vient donc naturellement très vite à ne plus voir qu'elle-même dans la justice (ibid. : 377).

<sup>247</sup> J'emprunte le terme « diabolisation » à André Corten, tel qu'il le définit dans *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique* : « Par diabolisation, on entend le fait de transformer, au sens propre ou au sens figuré, des acteurs de la société en forces du mal personnifiées par un être avec lequel toute conciliation est, par essence, impossible et condamnable » (2000 : 44).



l'image projetée, mais nous tuons des personnes réelles » (Beck, 2002 : 25). Il est question de l'exclusion radicale d'une identité du « cercle d'obligation morale de la majorité » (Tanner, 2007 : 248).

- *Le quantum.* L'occupation de l'espace par les identités transcendantes a un impact important sur l'intensité de la violence. Je me réfère par là simplement à la quantité d'individus dont les identités sont synchronisées<sup>248</sup>. Si une identité transcendante d'ampleur nationale se synchronise dans une disposition violente, par exemple, le potentiel de violence devient gigantesque, comme ce fût le cas durant les deux Guerres mondiales. L'appartenance religieuse a été en mesure de jouer un rôle comparable durant les croisades à partir du XI<sup>e</sup> siècle ou les guerres de religion du XVII<sup>e</sup> siècle.

Notons que l'intensité de la violence peut avoir un effet inhibant si elle frappe l'imaginaire de celui qui la porte par sa démesure. Elle obstrue alors le pouvoir du scandale en rendant par trop manifeste l'écart entre le geste et la morale. Dans le cadre extrême d'une tuerie de masse, par exemple, où il faut faire fi de tout ce qui peut distinguer les victimes individuelles entre elles, le seul scandale ne suffit plus. L'image scandaleuse doit d'abord être soutenue et stabilisée par un discours compensatoire qui neutralise la réflexion, un effort de « silenciation » (Moscovitz, 2007 : 126) qui omet les mots et les phrases évoquant directement le massacre et le meurtre pour leur substituer un circuit d'idées rassurantes ou valorisantes. Dans le cadre de la Solution finale, par exemple, c'est ce à quoi sont arrivées les « règles de langage » nazies, évoquées plus haut lors des considérations sur Eichmann. La « silenciation » mécanise le rapport à la violence et la mécanisation érode le sens de la mesure. L'image scandaleuse doit ensuite être entretenue, renouvelée ou remplacée par un travail de diabolisation/déshumanisation constant (Kreidie et

<sup>248</sup> Une grande violence nécessite une grande quantité d'individus. Si cette affirmation est virtuellement vraie, le XX<sup>e</sup> siècle a montré clairement que des grandes violences peuvent aussi être perpétrées par des groupes relativement petits. En guise d'exemple, Valentino, dont les travaux portent sur les massacres de masse, remarque que les grands massacres n'ont pas besoin d'un soutien actif du public. De petits groupes militaires, paramilitaires, des organisations policières sont capables de faire des dommages disproportionnés si la majorité demeure passive ou indifférente face aux victimes (Valentino, 2004 : 31). Pour quelques indications supplémentaires sur le lien entre majorité et indifférence, voir la partie 3, chapitre 3, pages 322-323.



Monroe, 2002 : 32). Il faut littéralement percevoir un monstre quand on est face à face avec l'autre. De là l'importance de développer narrativement sa détestable animalité, ses apparences trompeuses qui ne cachent que trahison et malveillance, son caractère de chose sans importance, sa menaçante décadence morale (ibid. : 30).

*Considérations générales sur le scandale.* Relative à la strate proprement humaine de l'hostilité, le scandale est une forme de victimisation qui traduit le caractère circulaire et fondamentalement relationnel de la violence. Par lui, ce qui pousse à la violence est déjà un sentiment de violence : le scandale ne canalise la violence qu'en lui donnant l'apparence d'une riposte. Il présente trois dimensions incontournables pour mon propos.

(1) Le scandale signifie aggravation (ou durcissement) d'une frontière identitaire. Il est offensant, injurieux, et c'est pourquoi le sujet qui s'en déclare la victime soit exige l'expulsion de son auteur, soit se retire lui-même en feignant un dégoût maximum. En ce qu'il est injurieux, le scandale est un facteur de dislocation en surface, il s'attaque dès le départ à la volonté de communiquer. Les rapports interpersonnels se gèlent sur son image (ce qui ralentit l'érosion de la haine), l'écart entre la vitesse à laquelle le sujet se réfléchit lui-même et réfléchit l'autre se creuse (ce qui permet d'accumuler de nouvelles raisons de haïr à mesure que le temps passe), et c'est pourquoi le scandale ouvre sur une période, une fenêtre de temps particulièrement propice à la violence. La violence, si elle advient, entretient à son tour la rupture en poussant l'autre à se rendre responsable de nouveaux épisodes scandaleux<sup>249</sup>. Sans elle, cependant, cette fenêtre de temps a ses limites. L'image figée qui nourrit la haine ne peut que perdre de sa vigueur avec le temps qui passe, et cela favorise les concessions. C'est ce qui se produit quand une chicane d'un soir sépare amis et familles pendant des jours, des semaines, des mois, des années, jusqu'à ce qu'un simple échange courtois signe leur réconciliation. Facilité de

---

<sup>249</sup> Je reviens un peu plus loin sur les effets identitaires de la violence.

réconciliation qui montre par ailleurs toute l'insuffisance de cet effet de dislocation, qui n'est finalement que la concrétisation (ou la continuation) d'un processus d'identification négative. (2) C'est par son caractère expressif que le scandale vient vraiment enrichir la logique de l'hostilité : il est ce moment transitif clé où le sujet hostile avoue et affiche son hostilité, où il l'affirme ouvertement. Il fait émerger la construction identitaire de l'hostilité à la surface de la vie humaine. Le processus de construction de l'identité hostile prépare à la violence, car « là où la colère avance, la culpabilité recule; c'est le secret du vide et du plein » (Artaud, 1964 : 209). Le scandale est ce qui décide résolument à pencher du côté de la colère. (3) Le scandale concentre les fragments diffus de l'hostilité sur un seul point et au même moment. Il est un point de ralliement identitaire visible, une balise. À ce titre, il ne fait pas qu'exprimer l'hostilité, il synchronise son expression au niveau collectif et, à condition qu'une identité éphémère s'active en ce sens, favorise la constitution d'un centre identitaire potentiellement capable de donner une direction non aléatoire à cette expression.

J'illustre en reprenant l'épisode de l'émergence de la république romaine d'après l'histoire qu'en fait Tite-Live. Tarquin le Superbe, s'étant approprié le trône royal par voie d'assassinat, gouvernant seul « du fond de son palais » entouré de soldats, décidant de la guerre, de la paix, des traités, des alliances, sans consulter ni le peuple ni le sénat; le roi Tarquin, dis-je, était détesté. Détesté au point où l'empreinte qu'il laissa sur l'institution monarchique en général la rendit durablement haïssable aux yeux des Romains. Un jour, son fils Sextius eut l'imprudence de violer Lucrèce, l'épouse patricienne de son cousin Tarquin Collatin. Bouleversée, Lucrèce demeura inconsolable et après leur avoir raconté les événements et s'être exclamée que « jamais femme pour survivre à son honneur ne s'autorisera de l'exemple de Lucrèce » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §58), elle se poignarda devant son père, son mari et d'autres témoins, dont Brutus. Ce dernier, sous l'impulsion d'un noble courroux ou par opportunisme, s'empara du cadavre et le traîna jusqu'au

forum. Habile de sa langue, il discourt brièvement en présentant l'événement tragique comme l'incarnation de la tyrannie à laquelle étaient soumis tous les Romains. Il en fit un symbole : le vice de Sextus et la vertu de Lucrece étaient devenus dans sa bouche la représentation miniature du rapport existant entre le roi Tarquin et les Romains, d'une part, et le signe de l'injustice naturelle de l'institution monarchique, d'autre part. Le climat de Rome tourna d'abord à la terreur et au carnage, mais, par ses discours, Brutus gagna vite le peuple et l'armée. Rebondissant sur le sentiment d'écœurement envers les crimes du roi, de ses fils et de sa femme, le parti de Brutus prit le dessus.

Ces traits et d'autres plus énergiques encore, que l'indignation inspire aux témoins de ces scènes d'horreur, mais qui s'affaiblissent sous la plume de l'historien, enflamment la multitude. Brutus l'amène à prononcer la déchéance de Tarquin, à prononcer l'exil contre lui, contre sa femme et ses enfants. (idem)

Ainsi naît la république romaine. Cet épisode montre d'abord une identité hostile (la haine d'un peuple contre son tyran) largement partagée, voire majoritaire, qui patauge dans son hostilité et s'en tient à la haine. Ceux qui cèdent à la colère se butent vainement à un mur de soldats, forts, entraînés, biens armés. Ce n'est qu'après plusieurs années, à la faveur d'un scandale (le viol et le suicide de Lucrece) et par le moyen de sa récupération par Brutus qu'une synchronisation s'opère au niveau expressif de manière à canaliser les forces populaires et à faire naître la république des cendres du carnage et de la révolte. Le scandale n'est d'abord qu'un nouvel événement qui étoffe un processus identitaire et continue une rupture. Sa visibilité, son caractère spectaculaire, permet ensuite de nommer l'hostilité à la surface des affaires humaines. Finalement, il attire sur lui l'attention des membres de la collectivité au même moment, permettant par là une expression macropolitique de l'hostilité. À cet instant précis, une violence collective non aléatoire survient. Une série de rebondissements qui, je tiens à le souligner, n'est rendue possible que par le moyen des efforts narratifs soutenus d'une identité éphémère qui s'invente centre identitaire. C'est le scandale en tant qu'*événement narré synchronisateur*. L'hostilité humaine, soit celle qui se terre au creux de la morale transcendante, trouve là sa voie

particulière d'expression violente. Voie qui, comme le laisse entendre cette illustration, n'a aucun besoin de se référer au système de justice officiel et à ses opérateurs institués (législateurs, policiers, juges, etc.).

En effet, la morale transcendante dédouble l'ordre politique concret et juge de sa justice. En quelque sorte, le scandale et la violence qu'il canalise servent et protègent l'identité humaine. Dans le cas de l'épisode de Lucrèce, l'humanité cède à la colère de manière à expulser un monstre bestial. Tite-Live, et plus tard son lecteur illustre que fut Machiavel, insistent beaucoup sur la facilité avec laquelle l'obtention d'un grand pouvoir politique pousse l'individu à perdre tout sens de la mesure et à se laisser tenter par l'espoir plein d'orgueil d'arriver à se hisser au-dessus de la morale de sa société. Comme si la bête guettait avec impatience la chance de se libérer de ses chaînes et que le pouvoir la lui donnait. « Le pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la raison », écrit Kant (1985 [1795] : 74). C'est ce qui arrive aux Tarquin, et c'est ce qui du même coup les fait passer pour de monstrueuses abominations aux yeux des Romains. L'identité transcendante romaine se réactualise et se renforce à la vue de la bête. Il ne manque plus qu'un scandale synchronisateur pour que l'humanité démontre l'invincible violence par laquelle elle éprouve à nouveau la sacralité de sa valeur. « L'atrocité du crime, et surtout l'espoir d'en profiter pour recouvrer la liberté, soulève la multitude. » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : III, §49)<sup>250</sup>

*Retarder ou empêcher le scandale.* Mais alors, jusqu'où peut s'étendre la liberté identitaire d'un chef ou d'un groupe dirigeant, et jusqu'à quand est-il possible de retarder ou d'empêcher la désinhibition violente d'une collectivité hostile à son

---

<sup>250</sup> L'histoire de Rome de Tite-Live est une véritable mine d'épisodes scandaleux menant à des soulèvements. Quelques-uns montrent même des révoltes populaires qui se passent de chef, de centre identitaire. C'est d'ailleurs l'un d'eux qui mène à la création de la fonction de tribun du peuple, dans une ambiance d'exaspération croissante à l'égard du mépris de la noblesse. « Ces mécontentements croissaient assez d'eux-mêmes, quand le spectacle du malheur d'un de ces infortunés causa un embrasement général. » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : II, §23)



centre? Même s'il est possible de jouer sur les apparences, de développer des technologies ou de planifier sa protection, le centre identitaire est toujours une minorité fondamentalement vulnérable. En termes de substance, s'il se retrouve à devoir affronter physiquement la majorité, nul dispositif de défense, nulle technologie n'est en mesure de le protéger longtemps. Aussi, l'autorité d'un centre identitaire particulier repose en très grande part sur les valeurs transcendantes par le truchement desquelles son lien identitaire avec le reste de la collectivité est entretenu. Se détourner trop visiblement de ces valeurs, c'est détruire les fondements de son autorité. Le nerf du pouvoir étant les gens pour qui il existe, il n'est plus rien sans eux. Si une collectivité se retourne contre son centre, ce dernier n'est plus qu'une identité éphémère fragile comme les autres. Il suffit d'un scandale et tout sera balayé. « Car on ne résiste pas facilement à un peuple puissant auquel on ne reconnaît aucun droit ou trop peu de droits. » (Cicéron, 1932 [Ier siècle av. J.-C.] : IV, §8)

Pourtant, l'histoire a vu se développer et s'affiner quelque chose comme un art de garder le peuple faible, même lorsque la situation est tendue à l'extrême, art qui consiste à trouver des moyens d'empêcher la synchronisation expressive de l'hostilité. Moutlt États ont vu se maintenir au pouvoir des tyrans qui se permettaient de ne pas respecter leurs propres lois tout en faisant un usage immodéré de la force<sup>251</sup>. Les mesures les plus connues sont les suivantes : empêcher les rassemblements publics et la constitution d'associations, corrompre les élites pour les discréditer et les attacher au pouvoir, filtrer la circulation de l'information, diviser la collectivité (par exemple à travers la peur décourageante que suscite le fait de châtier sans merci les opposants, ou via la création d'un sous-groupe de privilégiés qui doivent tout au gouvernement) et éviter à tout prix la corruption de la

<sup>251</sup> C'est là ce qu'exprime la figure antique du tyran, c'est-à-dire celui qui gouverne les autres sans savoir se gouverner lui-même. Dans son *Histoire de la sexualité II*, Foucault aborde cette question extensivement quand il s'intéresse au thème grec de la morale en tant que « pratique de soi » et « forme de subjectivation » (1984a : 42). Voir entre autres « I. La problématisation morale des plaisirs » (ibid. : 47-126).

police et de l'armée (dans l'éventualité d'une désobéissance généralisée, il faut coûte que coûte pouvoir compter sur cet ultime rempart). Si une majorité hostile qui ne craint pas le tyran est en mesure de se rassembler, de s'organiser en association, d'échanger librement de l'information alors que la police et l'armée se montrent infidèles, il suffira d'un scandale mineur pour que la synchronisation se produise et fasse basculer l'État. Je rappelle que cette série d'idées n'implique en rien le remplacement d'un mauvais pouvoir par un meilleur pouvoir, il n'est ici question que de la canalisation sur un seul point d'une énergie hostile rendue faible par son éparpillement. Le seul produit certain, dans ces circonstances, c'est la destruction du centre (physiquement ou non).

*Le moment de formulation du scandale.* L'humain refuse la monstruosité, il la soupçonne aisément chez l'autre et difficilement en lui. Aussi, quand la violence menace de lui découvrir son visage hideux, il est davantage tenté de protéger ses certitudes morales avec des discours compensatoires que de freiner ses ardeurs. En fait, « la violence recherche toujours une justification » (Arendt, 1972 : 177), et c'est là le premier sens du scandale à l'intérieur de la logique de l'hostilité. Toute distance creusée entre le sujet et sa morale transcendante doit pouvoir être franchie en sens inverse et la voie la plus facile pour y arriver est celle de l'histoire d'un affront à la morale qui exige réparation. Suspension provisoire de la morale pour venger la morale. Ce discours peut intervenir *avant*, *pendant* ou *après* la violence, cela n'a pas d'importance *a priori*. Ce qui en a, par contre, c'est de pouvoir le mobiliser dès que des questions sont soulevées.

Les grandes violences (disons la révolte populaire ou la guerre interétatique) trouvent dans le scandale le discours compensatoire synchronisateur dont elles ont besoin pour arriver à mobiliser un grand nombre d'individus. *Le scandale doit donc être formulé antérieurement.* De manière générale, il en va de même pour toutes les violences qui relèvent de l'intentionnalité humaine et qui ne peuvent se passer de

l'appui préalable de la justification apportée par la narration du scandale. C'est le scandale gâchette. Les petites (la brutalité impulsive d'un père envers ses enfants) et moyennes violences (la fureur passagère d'une foule) ont des contraintes de synchronisation identitaire moins importantes ou inexistantes. C'est pourquoi le sujet attend parfois longtemps dans l'insouciance le moment où il aura enfin à se justifier, où il devra tisser vite et bien son scandale. *C'est le scandale « après coup »*, par ailleurs typique des hostilités animale et mécanique. Ce deuxième moment de formulation du scandale étant moins intuitif que le premier, arrêtons-nous un instant pour l'illustrer.

Si l'hostilité animale n'a guère besoin du scandale pour déclencher son expression violente, le scandale peut néanmoins lui servir de justification à visage humain au moment opportun. Soit l'individu qui cède à une impulsion agressive après avoir essuyé plus de frustrations qu'il n'en peut supporter. Sa violence prenant racine dans l'énergie de son corps, il n'a en rien besoin de se représenter clairement son état pour se libérer dans la colère. Ce n'est que *par la suite*, s'il se rend compte qu'il a fait des victimes ou si on en vient à le pointer du doigt pour ses agissements qu'il se mettra en quête de scandale, rétroactivement. Il pourra par exemple se plaindre d'une société qui l'a trahi et abandonné ou trouver dans sa victime des motifs de reproche moral. Puisqu'il n'est qu'une identité éphémère isolée, il faut par ailleurs s'attendre aussi à ce qu'il cède à la pression morale de la collectivité et qu'il accepte d'être accablé par elle, comme par amour. On le verra alors tourner son intelligence contre lui-même et élaborer un discours scandaleux qui dénonce sa propre fureur bestiale.

De même, le fait d'ignorer (ou de feindre d'ignorer) sa violence retarde inévitablement les efforts justificatifs d'un sujet, car ce dernier reçoit les éventuelles accusations comme une surprise subite et inattendue. Les violences psychologiques invisibles, par exemple les abus d'autorité subtils qui se diluent à petites doses dans



le quotidien ou dans une mécanique institutionnelle (en milieu de travail, à l'école, à l'église) se rangent dans cette catégorie. On ne se défend que *plus tard*, *parfois beaucoup plus tard*, soit en alliant négation de la violence et affirmation des bonnes intentions qui sous-tendent de simples habitudes établies ou institutionnelles (« c'est ainsi que l'on traite un subordonné », « il ne s'agit là que des règles implicites de la camaraderie en vigueur dans toutes les cours d'école », « entre collègues on peut bien se taquiner »), soit en se tournant contre la malhonnêteté scandaleuse des accusations. La machine se distingue par son apparente douceur au niveau micropolitique, douceur qui la rend invisible au regard complaisant. La violence de la machine est marquée du sceau de la licence expressive et c'est pourquoi la narration du scandale ne lui est d'aucun soutien jusqu'au moment où elle émerge pour être dénoncée. Les situations violentes qui en découlent sont fort complexes et sont étonnement fréquentes dans la vie de tous les jours.

Tentons de nous représenter ce dernier point à travers un cas aussi banal et anodin que possible. Soit une rupture de couple opérée dans la plus grande indécision, après de nombreuses séparations suivies de réconciliations. Réalisant un jour qu'ils sont ensemble par défaut, plus dépendants qu'amoureux, Sandrine et Mathieu s'entendent verbalement pour accepter la séparation le jour où l'un d'eux se dénichera un autre amant. Quelques mois plus tard, quand Sandrine amorce une relation amoureuse avec un autre homme et qu'elle en fait candidement l'annonce à Mathieu, celui-ci fronce les sourcils, se courrouce et s'attriste. Sandrine refuse ouvertement la réaction de Mathieu en lui rappelant leur entente, « je te l'avais pourtant dit », lui lance-t-elle, mais il campe sur sa position et n'en devient que plus fâché et méprisant. Elle cède à son tour et lui lance des insultes, ce après quoi ils se séparent comme des goujats, pour de bon cette fois-ci. L'hostilité de Mathieu étant animale (ce pour quoi elle ne m'intéresse pas vraiment ici), simple énergie désespérée issue d'un désir frustré et d'un orgueil blessé qui se meuvent en jalousie et en envie, il garde tout pour lui sans se confier. Dans son cas, les mots échangés par le passé sont tout simplement



balayés sous le coup des émotions. Sandrine, au contraire, piquée au vif par un sentiment d'injustice, partage dans le détail avec ses proches son dégoût pour Mathieu. Ce qui m'apparaît digne d'attention dans cette histoire, c'est que ce dégoût a pour effet de dissimuler à Sandrine la douleur de Mathieu, il empêche de reconnaître jusqu'à sa réalité, la protégeant dès lors d'un éventuel sentiment de culpabilité. Son indifférence lui semble en effet parfaitement légitime : Mathieu n'a pas respecté leur accord, c'est donc de sa propre faute s'il en souffre. Il n'importe pas ici de déterminer qui de Sandrine ou de Mathieu a raison ou tort (ils ont tous les deux tort), je veux plutôt faire ressortir comment Sandrine parvient à se protéger derrière un échange narratif qu'elle élève au rang d'institution. C'est cela qui la rend inapte à anticiper puis à comprendre la souffrance de Mathieu, dans un premier temps, et qui lui fournit la matière du scandale qui l'autorise à se percevoir comme une victime innocente, dans un deuxième temps. Mathieu souffre d'abord de la violence d'une machine, une violence qui serait restée invisible à Sandrine s'il s'était abstenu de riposter en se courrouçant. Le ton agressif de Mathieu et ses accusations transforment alors significativement la situation, car ils poussent Sandrine à vouloir répondre de ses agissements. C'est dans ce contexte qu'elle nie toute responsabilité et défend la légitimité de son comportement en montrant le scandale dont elle a été victime à qui veut bien l'entendre. Ce scandale « après coup » métamorphose la violence pour la faire entrer dans le champ humain de l'hostilité.

Le scandale qui survient *pendant* la violence relève de la logique de l'escalade, ce qui nous renvoie au thème des effets identitaires de la violence auquel je réserve une section un peu plus loin. Disons quand même tout de suite que le fait de se trouver victime de violence scandalise le sujet d'une manière formidablement efficace et quasi immédiate. La victimisation clarifie la distance morale entre l'identité et l'altérité, c'est pourquoi elle dispose à une violence marquée par un sentiment inébranlable de justice.

*Contrainte de synchronisation pour l'identité de grande ampleur.* En ce qui a trait à la synchronisation de l'expression violente de l'hostilité, le chemin le plus difficile à pratiquer est aussi celui qui promet la plus grande force de destruction. Plus une identité est étendue dans l'espace, plus elle compte d'individus et plus grand est le nombre des sous-identités individuelles et collectives qui s'amalgament en son sein, plus son tissu social risque de manquer de densité<sup>252</sup>. Sans cette densité, le scandale ne peut pas se répandre partout ou également et son effet synchronisateur s'en trouve considérablement affaibli. Au sein d'une grande identité, les centres sont rares et peinent à faire valoir leur autorité uniformément. Ils exercent un contrôle limité lourdement dépendant de la contingence et cela restreint leur aptitude à jouer le rôle de relais du scandale.

Néanmoins, ce qui est difficile n'est pas impossible : les conditions pour qu'advienne une synchronisation de grande envergure peuvent être réunies. Une identité collective où se répand un sentiment imprécis de dévalorisation (par exemple quand s'imposent discursivement les thématiques de la dégradation du tissu social, de l'appauvrissement économique, de l'humiliation politique ou culturelle) devient plus sensible et attentive aux récits susceptibles de fournir explications, solutions ou coupables. À condition que des individus saisissent l'occasion pour en élaborer le discours, c'est à ce moment que cette dévalorisation peut être détournée contre une altérité. La distance identitaire se constitue en espace d'ignorance qui agit à la manière d'un appel d'air pour tous les sentiments dévalorisants et les inquiétudes. « Ces bruits incertains, et par là susceptibles d'exagérations, volent de bouche en bouche. » (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : III, §III) Cet espace

<sup>252</sup> J'emploie les termes « densité » et « diversité » dans un sens géométrique. La densité renvoie à une hiérarchie identitaire, c'est-à-dire au degré d'importance que le sujet attache à une identité. Une identité très dense se soumet les individus qui la composent, elle les détermine dans une large mesure. La diversité renvoie à la quantité de « sous-identités », ou identités micropolitiques, qui se côtoient à l'intérieur d'une « supra-identité », ou identité macropolitique. Plus une identité est diversifiée, plus il est dur d'en assurer la densité. Mais une identité à la fois diverse et dense est la chose humaine la plus puissante qui soit. Voir Annexe I.

d'ignorance est idéal pour y construire l'image de l'autre dont on a besoin pour se rétablir et pour y éjecter les causes de la dévalorisation collective (Enriquez, 1983 : 368-369). En effet, il donne une marge de manœuvre à l'inventivité nécessaire au développement de stéréotypes valorisants centrés sur les inquiétudes du moment – ce qui nous ramène à l'égocentrisme de groupe dont parlait Beck. Grâce à ce formidable accélérateur d'hostilité, et à celui ou ceux qui arrivent à l'exploiter, la collectivité peut éprouver à nouveau sa valeur en la réfléchissant sur la figure avilie de l'autre.

C'est qu'en son pouvoir absolu, elle n'est pas seulement juge, mais en même temps, et par elle-même châtimant. « Connaître », comme elle en assure maintenant le droit, ne signifie pas seulement instruire et juger, mais aussi rendre publique, et manifester de manière éclatante à ses propres yeux une faute qui trouvera par là sa punition. En elles doivent s'opérer et le jugement et l'exécution de la sentence et le rachat par le seul acte idéal et instantané du regard. La connaissance assure, dans le jeu organisé du scandale, la totalité du jugement. (Foucault, 1972 : 557-558)

#### *Les effets d'altération identitaire de la violence*

Il semble qu'une des conditions de notre nature soit d'être auteurs ou victimes de l'injustice, et nous ne la repoussons que pour la faire tomber sur nos rivaux. (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : III, §65)

*De l'indépendance expressive de la violence.* L'expression ne peut pas échapper à la loi de l'écart, elle est toujours désenchaînement dialectique, synthèse disjonctive; elle trahit toujours ce qu'elle incarne. De même, l'hostilité se transforme dans la violence. Suivant le principe ontologique du *conatus*, ou de volonté de puissance, les choses sont leur propre fin et l'hostilité exprimée sous forme de violence ne fait pas exception. Tout comme le pouvoir veut le pouvoir, la violence se veut elle-même et ne mène qu'à elle-même (Arendt, 1972 : 152). La violence va en s'autonomisant, son caractère spectaculaire vient recouvrir et parfois balayer le processus de construction d'identités hostiles qui l'a fait naître. « Comme n'importe quelle action, la pratique de la violence peut changer le monde, mais il est infiniment probable que ce changement nous conduise vers un monde plus violent. » (ibid. : 181) Cette autonomie la détache des buts et objectifs qu'on peut lui assigner.



La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'est fixé et qui doit la justifier. Or, du fait que nous ne pouvons jamais prévoir avec certitude les conséquences finales de nos actes, la violence ne saurait être rationnelle que si on se fixe des objectifs à très court terme. La violence est incapable de soutenir des causes, de conduire la marche de l'histoire, de promouvoir la révolution, de défendre le progrès ou la réaction; mais par la dramatisation des griefs, elle sollicite très vivement l'attention du public. (ibid. : 179)

Suivant Arendt, le pouvoir et la violence s'opposent directement : quand il y a identité de volonté, il y a pouvoir pur et absence complète de violence (ibid. : 157). Dès que les volontés se divisent, cependant, et elles le sont toujours à différents degrés, le pouvoir politique fait inévitablement des victimes. Et si, à l'extrême, il doit recourir en tout à la violence, c'est qu'il a simplement perdu le pouvoir (ibid. : 154). Pour l'auteure, pouvoir et violence partagent la même substance politique, tout ce que l'un gagne l'autre le perd. Puisqu'elle ne survient que là où le pouvoir essuie le rejet, là où on le refuse, la violence ne peut jamais être légitime du point de vue de celui qui la reçoit comme telle (c'est-à-dire en tant que violence).

Sans partager pleinement cette conception du pouvoir, je pense néanmoins que la réflexion d'Arendt comporte des indications cruciales qui nous offrent de surcroît l'occasion de mieux tirer les conséquences de la circularité du rapport « à soi » que désigne le lien entre hostilité et violence. Dans les termes de mon cadre théorique, la violence implique deux éléments : un tissu d'hostilité (c'est-à-dire une frontière morale) et au moins une victime (c'est-à-dire une volonté violée). La disjonction identitaire qu'est l'hostilité est le point d'origine de la violence et la seule chose qui permette de l'anticiper; la victime est le signe distinctif du passage de l'hostilité à la violence. Si ce n'est que par sa victime que la violence est proprement discernable, on peut bien la justifier en lui donnant des buts, ou même ne l'envisager que par le biais de ces buts quand on se place dans la perspective d'une volonté qui s'affirme. Mais ce n'est pas là que se situe la violence en tant qu'elle est violence; celle-ci germe chez celui dont la volonté a été brisée, *jamais chez un agresseur « pur »* – au



sens d'un agresseur qui ferait violence sans la moindre victimisation préalable. La violence relève de celui qui la reçoit, ce qui fait que *son début est une suite* et non un début véritable. En tant que modalité expressive de l'hostilité du sujet, c'est-à-dire en tant qu'« effectuation » en surface ou gain d'efficacité superficielle de l'hostilité, la violence est déjà un aboutissement qui continue l'hostilité en l'altérant. Les intentions qui sont susceptibles d'accompagner cette violence ne peuvent donc tout simplement pas faire figure d'amorce pour une histoire où elles n'interviennent que tardivement. Les intentions doivent plutôt être envisagées comme un surplus narratif apte à participer dans certains cas à un processus d'identification ou à servir de matériau scandaleux à une désinhibition. *Elles sont un moyen de reproduction de la violence par la justification et non un élément déclencheur.* Quand le mouvement d'une volonté est reçu comme une violence, le résultat qui compte est déjà survenu. Et dès qu'elle existe enfin, la violence tend à se reproduire dans la réciprocité et à poursuivre par là sa trajectoire circulaire. Comme pour imiter la Fortune des Anciens, la violence détourne le sens de nos intentions et raconte sa propre histoire.

Exactement comme lorsque nous avons discuté du mensonge dans la troisième partie, ce qui est en jeu ici c'est l'efficacité du faux. Que le début de la violence relève de l'apparence trompeuse (puisque'il est en fait une suite) n'a rien d'anodin et doit retenir notre attention, car c'est cette apparence qui ouvre sur l'autonomisation relative de l'identité violente. Elle y arrive en jetant les bases pour un genre de justification morale apte à produire des effets d'altération identitaire.

*Spirale ascendante : autoréférence, assimilation et escalade.* Ceci dit, le potentiel identitaire de la violence varie le plus souvent en fonction de son intensité (on ne réagit pas de la même manière à une insulte et à un assassinat, même si dans les deux cas on est transformé en victime par les événements)<sup>253</sup>. Sous cet angle, la

<sup>253</sup> Je dis « le plus souvent », car un groupe dont la densité identitaire est faible peut très bien rester indifférent devant un assassinat là où une identité collective plus dense fera trembler la terre après

violence prend les traits d'une dynamique en forme de spirale. L'hostilité peut être longuement couvée par une identité avant qu'un épisode scandaleux ne précipite son expression violente. Au contraire, pour celui vers qui cette expression est dirigée, le scandale et la violence ne font qu'un. Ils sont reçus sur le mode de la simultanéité et de l'instantanéité. La violence est à la fois le chemin le plus court vers l'identité hostile et le meilleur scandale déclencheur. C'est pourquoi le premier effet identitaire de la violence est de déboucher sur elle-même. Le sujet ne riposte pas n'importe comment. Il porte la marque de sa victimisation, il s'inspire de son propre scandale pour borner l'intensité de sa riposte. Ce faisant, il ressemble à son ennemi. Les identités s'opposent dans l'hostilité, mais elles convergent dans la violence par l'apprentissage des mêmes termes et des mêmes comportements (Kreidie et Monroe, 2002 : 31). On peut dire que la violence détruit l'identité du sujet pour se substituer à elle. C'est pourquoi le deuxième effet identitaire de la violence est l'assimilation de ceux que l'hostilité divise. Dans l'espoir d'asséner un coup décisif, chaque riposte marque une intensification. Puisque l'orgueil ne se laisse pas abattre facilement, le véritable coup décisif survient difficilement, il n'est assuré que par la mort de l'autre et éventuellement par la mort de son dernier vengeur. C'est pourquoi le troisième effet identitaire de la violence est l'escalade. Je m'explique.

(1) Le début de la violence n'est pas à chercher dans un agresseur, mais dans un complexe identitaire qui dilue la responsabilité individuelle à l'intérieur d'un agencement collectif. La violence est un faux début dont on ne voit pas qu'il est suite, et ce malentendu est constitutif de sa réalité. Remonter la chaîne des culpabilités d'une violence, c'est à chaque fois remonter une série de renvois. Il est tentant de voir la bête humaine comme celle qui initie la violence. Après tout, sa volonté n'est-elle pas de donner libre cours aux puissances qui la travaillent sans tenir compte des éventuelles victimes? Pourtant, la pureté pulsionnelle ne se

---

une provocation mineure. Tout dépend de la forme géométrique spécifique de l'identité hostile en cause.

rencontre pas aisément, surtout si l'on tient compte du fait que l'humanité cherche à supprimer la bête dès la naissance. La bête humaine est toujours déjà la proie de la civilisation et la violence de celle-là est donc toujours déjà médiatisée par celle-ci. L'humain, quant à lui, rejette à tous les coups sa violence sur un autre, il ne violente jamais qu'en se racontant au préalable l'histoire de sa propre victimisation. Il peut commettre les pires atrocités, il trouvera quand même le moyen de se narrer en victime<sup>254</sup>. La machine, finalement, se rend « coupable » d'une violence diffuse et impersonnelle pour laquelle personne *en particulier* ne peut être tenu responsable. En elle, chaque coupable en cache un autre. Elle est à l'image de la nature (cyclone, tremblement de terre) et du hasard (l'accident de voiture, de travail), qui partagent tous les deux avec elle cette innocence particulière que confère l'impersonnalité. Bref, la violence émerge de l'hostilité à la manière d'un cercle qui se réfère à lui-même, qui s'appelle lui-même, qui se reproduit lui-même. Elle correspond à l'une des façons qu'a l'hostilité d'insister à la surface du social, de se poursuivre, de persévérer, de se continuer.

(2) Si le poids de l'inhibition est assez lourd pour étouffer son orgueil, la victime se tourmente avec son hostilité sans passer à l'action – on ne riposte pas contre Dieu si on le craint sincèrement de même qu'on peut se laisser accabler par la taille démesurée du système de justice de l'État moderne, par l'autorité de ses parents ou

---

<sup>254</sup> Il est important de souligner à nouveau que la ligne qui sépare l'animalité de l'humanité est analytique. La réalité qu'elle sert à compartimenter est en fait parfaitement continue. Ceci dit, l'approche que je propose prétend être en mesure de rendre justice à cette continuité. Soit un groupe de dirigeants politiques qui n'hésitent pas à approuver le recours au massacre pour se maintenir en position de pouvoir. Dans la mesure où cela traduit un goût pour les privilèges, une volonté inébranlable et assumée de les conserver ou encore la peur d'être à leur tour éliminés, cette violence doit être envisagée dans la perspective d'une hostilité animale. Dans la mesure où ces dirigeants racontent entre eux ou publiquement un récit justificatif qui en appel par exemple à la tradition, à l'intérêt de l'État ou à une nécessité historique, elle doit plutôt être envisagée dans la perspective d'une hostilité humaine. Et bien sûr, rien n'empêche que ces deux filons s'entrecroisent sous la forme d'un amalgame de motivations substantielles et transcendantes. Une possibilité d'amalgame qui se trouve très bien illustrée par Sade quand il donne aux pulsions sexuelles brutales de ses personnages la caution d'un raisonnement moral sur la nature humaine : une nature victime des interdits de la société, pleinement dans son droit quand elle se déchaîne. C'est-à-dire que Sade érige la domestication de la bête en scandale humain.



de son conjoint, par la superbe d'une majorité, par un sentiment d'impuissance devant les us bureaucratiques. Dans tous les autres cas, la violence vient au contraire piquer l'orgueil de sa victime et lui fournir le prétexte pour une riposte. Mais on ne passe pas immédiatement d'une insulte à l'envie d'exterminer l'autre. L'affront, tel que se le représente la victime, dessine mimétiquement les contours de l'éventuelle riposte. En effet, dans sa recherche de fatuité, de satisfaction d'elle-même, l'identité hostile ne s'exprime pas n'importe comment, sinon sa désinhibition ne serait pas nécessaire et elle saisirait chaque occasion de se faire gratuitement du bien. C'est la désinhibition qui l'autorise à réaliser sa volonté, c'est donc elle qui dicte la forme *précise* de l'expression de l'identité hostile, qui délimite son insolence, sa brutalité, son ridicule. Quand la désinhibition procède du scandale de se découvrir victime d'une violence, c'est cette même violence qui constitue le modèle de la riposte. Autrement dit, la violence de la victime imite celle de son bourreau présumé; son sentiment d'injustice est le moule de sa juste vengeance. La forme spécifique de la souffrance agit comme une empreinte identitaire à la surface du sujet. Par cette empreinte, ce que l'hostilité déchire se réassemble dans la violence. Dès lors, le monstre se dédouble, et plus le jeu des frappes jumelles perdure, plus les frères jumeaux ennemis se ressemblent.

(3) S'ils se ressemblent toujours davantage, c'est que leur violence croît à mesure qu'elle circule, effaçant toujours plus de différences. En effet, la riposte imite le précédent assaut, mais elle s'en distingue aussi par la volonté d'asséner le coup décisif, le coup qui démontrera définitivement la supériorité d'Égo sur Alter. Cette volonté induit un effet d'intensification, car le sujet a déjà éprouvé toute l'insuffisance des attaques antérieures. Si l'affront est une humiliation, on lui répond par une humiliation plus grande; une insulte, par une insulte un peu plus grave; un coup, par un coup plus fort. L'autre, conformément au point (1), ne se reconnaît pas du tout comme l'initiateur de la violence (soit il se considérait déjà comme une victime ripostant légitimement, soit il ne se représentait pas sa violence) et se trouve



authentiquement scandalisé par la violence dont il est à son tour victime. D'autant plus que, pour lui, le surplus apporté par l'effort d'intensification est sans justification, il a l'apparence d'une exagération gratuite sortie de nulle part, d'un acte de méchanceté pure. Il se sent être la proie d'un monstre incompréhensible. C'est pourquoi il se prépare à son tour à une riposte décisive, il se prépare à renvoyer à son ennemi une violence intensifiée. Effet qui contient tous les autres. C'est *l'escalade de la violence*, aboutissement du processus identitaire propre à la violence. Tant et si bien que la violence finit par occuper toute l'attention du sujet, devenant progressivement la seule chose qui compte encore pour les protagonistes, la seule chose qui les occupe. Et les voilà identiques<sup>255</sup>.

Cette dynamique en spirale se nourrit elle-même, la violence appelle toujours plus de violence plus intense. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire de parler, comme Jury, de « relation violente », de réciprocité de l'emprise par la violence, de symétrie (2003 : 277). La violence symétrise les identités de manière à venir recouvrir l'hostilité qui l'a fait naître et à répartir indistinctement les torts : « Les querelles ne dureraient pas longtemps, si le tort n'était que d'un côté. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maxime 496) La volonté du coup décisif nous rend pires que nos ennemis : « Lorsque notre haine est trop vive, elle nous met au-dessous de ceux que nous haïssons. » (ibid. : maxime 338)<sup>256</sup>. Là où nous nous croyons des victimes innocentes dont la violence est juste, nos ennemis nous voient comme les bourreaux que nous sommes devenus en réalité (et vice-versa) : « Nos ennemis approchent plus de la vérité dans les jugements qu'ils font de nous que nous n'en approchons nous-

<sup>255</sup> Malheureusement, cette logique est suffisamment prévisible pour qu'il soit parfois possible à une identité éphémère de la déclencher intentionnellement. Enrager Alter ou le maintenir en état de fureur perpétuelle, par exemple, peut singulièrement aider à discréditer les positions politiques qu'il défend. C'est ainsi que des escouades de police ont pu recourir à la provocation pour briser par leur intervention « légitime » une manifestation jusque-là pacifique. Plus tragiquement, il faut sans doute chercher de ce côté l'une des causes de la durabilité singulière du conflit israélo-palestinien.

<sup>256</sup> Dans le petit essai intitulé *Portrait de La Rochefoucauld par lui-même*, le penseur se montre aussi probe que pertinent en ajoutant ce qui suit : « lorsqu'on défend un parti injuste contre moi, quelquefois, à force de me passionner pour celui de la raison, je deviens moi-même fort peu raisonnable. » (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : 224)

mêmes. » (ibid. : maxime 458) En principe, ce labyrinthe n'a pas d'issue; si rien ne venait interférer dans sa logique expansive, il serait impossible de sortir de la violence<sup>257</sup>.

*À propos de la dimension macropolitique.* Dans le cas des identités collectives, les trois effets identitaires de la violence susmentionnés peuvent être enrayés ou diminués dans la mesure de la diversité et de la densité identitaire de la collectivité. On pourrait parler d'un problème de friction ou de frottement pour désigner la relative aisance/difficulté de la circulation des valeurs à la surface d'une identité collective. Chaque individu percevant et interprétant les événements d'une manière qui lui est propre, il peut être amené à ne pas se sentir concerné par la violence ou à en nier tout simplement l'existence. Comme j'ai pu le soutenir plus haut, la qualité du scandale et la manière dont il est récupéré et canalisé par un centre identitaire sont les facteurs clés qui déterminent si une violence parvient ou non à réaliser son potentiel au niveau macropolitique. Quoi qu'il en soit, la violence trouve également le moyen de se faciliter l'existence à ce niveau : (1) Chaque nouvel épisode de violence est matière à scandale. Chacun d'entre eux permet donc au centre identitaire de se reprendre là où il a échoué préalablement; de chercher à convaincre les membres de l'identité collective jusque-là restés en périphérie des événements. D'autant plus que l'intensification qui procède de l'effet d'escalade devrait fournir un matériel toujours plus convaincant. (2) L'identité collective, y compris son immense tissu de valeurs transcendantes, est modifiée par la violence et ses exigences vis-à-vis des individus se modifient avec elle. Si l'individu persiste à refuser de participer à la violence, il peut devenir un autre intérieur, se voir exclu des canaux de valorisation auxquels il est habitué. Comme le souligne Tanner en parlant de la violence de masse, à partir du moment où l'identité collective se compromet

<sup>257</sup> Seul le meurtre fait éventuellement plafonner cette logique. En effet, il n'y a pas pire que le meurtre d'un proche. Il faut s'enfoncer profondément dans la cruauté pour réussir à intensifier la violence dans pareille circonstance – en doublant le meurtre de torture par exemple. Peut-être suis-je naïf, mais il me semble qu'il y a forcément une limite (physique et psychologique, non pas morale) par-delà laquelle on ne peut pas aller.

dans la violence, le refus de ses membres peut faire scandale (2007 : 249). Il y a là une forme de pression morale face à laquelle l'humain normal est désarmé.

Dès lors, l'acte de violence de masse représente un choix et une conduite légitime aux yeux de celui qui la perpète et ce, une fois encore, en vertu d'un arrière-fond sémantique qui lui permet non seulement d'attribuer une signification au monde qui l'entoure, mais aussi à partir duquel il puise les justifications de ses propres actes. Cet arrière-fond se modifie également, à son tour, par la conduite des individus qui le partagent. Dès lors que plusieurs membres ont tué, la conduite devient toujours plus légitime – et peut-être plus susceptible de se produire – aux yeux du reste des membres du groupe. (ibid. : 247)

### *Du déplacement*

La vie ordinaire n'est pas caractérisée par des processus parfaits de désinhibition et d'escalade de la violence. Le plus souvent, inhibition et désinhibition sont imparfaites, laissant le sujet dans l'ambivalence. C'est pourquoi Freud, Lorenz et Girard, entre autres, accentuent l'« interchangeabilité » des objets d'hostilité au moment de l'expression (voir entre autres Girard, 1998 : 11). Quand l'objet de son hostilité est protégé par des facteurs inhibitifs, disons parce que la morale transcendante couvre cet objet ou par simple peur des représailles, le sujet est contraint de trouver des exutoires alternatifs (Lorenz, 1963 : 186). À l'occasion des considérations anthropologiques de la troisième partie, j'ai repris la perspective girardienne selon laquelle le rituel religieux se présente comme une agression réorientée de cette sorte (voir aussi ibid. : 187)<sup>258</sup>. À l'instar de ce qui se produit lors du rituel religieux, le déplacement de l'expression violente du sujet se fait en général aux dépens d'une victime faible (facteur substantiel), si possible située dans un lieu ou un contexte qui rend la légitimation narrative plus facile (facteur éphémère et transcendant). À cet égard, la « faute » de la victime, sa « provocation » et sa

<sup>258</sup> L'agression de Lorenz renferme un probant exemple de « réorientation du geste d'agression ». Durant ses études sur l'oie du Nil, l'auteur a trouvé la cruauté suffisante pour déguiser la femelle d'un couple, lui donnant l'apparence d'un mâle, et observer la réaction de son partenaire. Celui-ci s'élance pour l'attaquer dès qu'il la perçoit, mais arrête son élan lorsqu'il arrive tout près d'elle. Loin de s'apaiser, cependant, il part aussitôt pour le territoire voisin et y attaque physiquement le mâle (Lorenz, 1963 : 185). Autre point aussi intéressant que cruel, l'auteur a pu observer que l'absence de voisin provoque le meurtre de la femelle du couple (ibid. : 198).



« ressemblance » avec l'objet d'hostilité originel, sont les voies de compensation narrative par excellence.

Au niveau micropolitique de toute identité, il y a des individus. Or, le corps de l'individu se déplace, *littéralement* – et il en va de même d'une foule ou d'une armée, par ailleurs. C'est pourquoi l'espace identitaire se brise constamment pour se recomposer ailleurs. Quand un individu développe une émotion à l'intérieur d'un agencement identitaire particulier, par exemple, cette émotion se déplace avec son corps, passant avec lui d'un agencement identitaire à l'autre. Puisque l'expression violente de l'hostilité n'est pas partout la bienvenue, puisqu'elle se voit opposer une pression inhibitrice considérable, la perspective de son déplacement – qui renvoie ultimement à la recherche ou à l'attente d'un agencement qui lui est propice – s'avère cruciale. Examinons la question plus en détail.

*De l'autonomie expressive.* Le déplacement expressif relève initialement de la médiation des représentations. De l'expérience du monde jusqu'à la violence en passant par la construction de l'identité hostile, l'énergie passe mais ne reste pas intacte, elle se transforme à chaque pas. Ce n'est pas l'expérience pure qui est représentée, pas plus que c'est la représentation pure qui est exprimée. À cet égard, le moment décisif est celui de la représentation du sujet, le moment de la médiation imaginaire et phantasmatique. Pour reprendre le terme de Deleuze, le fantasme est caractérisé par sa « capacité de passage », son « extrême mobilité » (1969 : 253). Il est le point de raccordement de l'imaginaire et du réel. Il réintègre, reprend et refond toutes les expériences dans son propre mouvement, il ramène tout à son unique surface. Il est principe de distorsion imaginaire auquel aucune expérience subjective n'échappe. Il représente quelque chose comme une pause entre l'affection et l'expression, pause durant laquelle le sujet acquiert une certaine autonomie expressive (ibid. : 257). Le fantasme capture et colore les affects issus de



l'expérience en attendant de les relâcher dans la réalité, métamorphosés – relâchement qui peut très bien ne jamais advenir.

Mais le déplacement expressif n'est pas gratuit ou aléatoire, il exploite la marge de manœuvre qui découle de l'écart entre l'expérience et le fantasme, et ce, de manière à répondre à la géométrie des valeurs qui le contraint. On peut envisager la question à partir de ce qu'Enriquez nomme, dans son langage psychanalytique, la « rationalisation projective », concept qui renvoie aux efforts du sujet lorsqu'il cherche à « expulser de soi et localiser chez autrui les désirs et les sentiments "inquiétants" qui l'agitent et qu'il ne veut ni ne peut examiner » (1983 : 21). Le sujet se projette sur les gens et les choses qui l'entourent de manière à se gérer lui-même. Ainsi, par exemple, le travail religieux-empirique au fondement du rituel sacrificiel correspond à une « rationalisation projective » dans la mesure où il est l'auteur d'un discours qui projette la culpabilité de la collectivité sur une victime unique dont il fait le vecteur de la volonté des dieux. La projection est épandage du fantasme, elle est une tentative de contraindre la réalité à se conformer à une représentation valorisante pour le sujet. Si cela peut lui permettre de se délester des affects qu'il peine à envisager ou à gérer, s'il peut par là compenser une expérience dévalorisante, Ego n'hésitera pas à projeter sur Alter ce qu'il cache de plus sombre. Et ce, quitte à devoir tisser une histoire complexe. En ce sens, la projection complète le fantasme en ce qu'elle contribue au « maintien [de] la toute-puissance de la pensée » (ibid. : 45). Elle est le fantasme qui se lance dans une politique impériale grâce à laquelle, croit l'auteur, le sujet est capable d'entretenir une idée sublime (ou simplement supportable) de ses identités collectives et individuelles.

Ainsi, l'interchangeabilité de la victime repose sur la distinction entre hostilité et violence, entre la chose et son effet expressif. Elle se déchiffre plus aisément en troquant à nouveau l'image du cercle pour celle de la ligne : d'abord expérience affective; ensuite formulation subjective d'un « fantasme » d'hostilité; finalement

expression violente. L'expression, qui appartient au domaine de l'identité éphémère, ne peut échapper à la loi de l'écart : la perfection lui est étrangère, elle n'est identique ni à son impulsion ni à elle-même quand elle se répète. En tant que concept abstrait qui prétend, à tort ou à raison, dire la vérité sur une chose, l'identité hostile du sujet peut renvoyer à une certaine forme de pureté. Mais celle-ci est abandonnée *ipso facto* au moment où l'identité hostile se différencie d'elle-même par la médiation de son expression violente. La violence est une deuxième image, elle doit passer par une série de filtres pour arriver à existence. Ce faisant, elle dévie forcément à *tous les coups* de son point d'origine.

On pourrait dire que le sujet est à sa propre poursuite. Le sujet développe sa disposition hostile dans un lieu spécifique, mais ce lieu ne le poursuit pas ensuite partout où il va, c'est son hostilité qui demeure avec lui, c'est elle qui le suit où qu'il aille. Quand l'hostilité est construite, elle reste avec le sujet et seulement avec lui peu importe ce qui l'a fait naître. Si cette hostilité doit s'exprimer sous forme de violence, sa manière de passer dans la réalité, de s'y insérer, dépend de l'agencement des valeurs qui se mettent concrètement en travers de sa route. Pour dire la chose autrement, l'identité acquiert ses dispositions à l'intérieur d'un agencement spatial précis, mais puisqu'elle se valorise individuellement (voir partie 2, chapitre 1, pages 215-216), il est impossible que ses dispositions ne se déplacent pas avec l'individu. Ce qui devient par là possible, en revanche, c'est d'exprimer les dispositions identitaires du sujet indépendamment de la *présence* de ses « causes » effectives – c'est-à-dire les situations et les gens directement impliqués dans le processus de production des frontières morales qui définissent une identité hostile donnée. *L'identité demeure avec son sujet et non avec son objet.* Même si l'objet de ma haine échappe à ma portée à la fin de la journée, je rentre quand même chez moi chargé d'hostilité. Et si je n'ose pas défier mon patron, peut-être trouverai-je le courage manquant une fois à la maison. Comme l'enfant qui suce son pouce pour compenser l'inaccessibilité du sein de maman, au moment

d'exprimer son identité hostile par la violence, *le sujet peut procéder à un déplacement de manière à contourner les contradictions qui existent entre ses dispositions propres et les contraintes de son milieu de vie*. C'est là que ses capacités de rationalisation projective deviennent cruciales, car il est nécessaire que le déplacement soit dissimulé derrière une histoire crédible capable de justifier la scène de violence en puissance. La cohérence réelle entre l'hostilité et la violence compte moins pour le sujet que l'apparence de cette cohérence de même que l'identité réelle de la victime est d'une importance toute relative. Encore une fois, il faut seulement que les valeurs soient disposées de façon propice.

Je profite de l'occasion pour souligner au passage comme l'idée de « rationalisation projective » suggère que la violence est moins l'instrument d'une rationalité que la rationalité est l'instrument de la violence. En effet, la conscience rationnelle se présente ici comme une surface morale malléable, à partir de laquelle le déplacement est rendu possible. Je m'explique brièvement. L'identité s'imprègne des choses avec lesquelles elle entre en interaction, elle se les approprie. Les possibilités expressives n'étant pas partout les mêmes, et en vertu de l'écart qui existe entre l'expression et la chose qu'elle exprime imparfaitement, le lieu de la construction identitaire et le lieu de son expression ne concordent pas toujours. La victime d'une violence déplacée est donc largement accidentelle dans la mesure où sa sélection est due au fait qu'elle se trouve à portée de l'identité chargée d'hostilité à l'intérieur d'un agencement de valeurs où la pression inhibitrice est moins efficace ou inexistante. L'humain répugnant à se découvrir bourreau ou à s'admettre monstrueux, le déplacement expressif exige de lui des efforts pour compenser l'innocence de sa victime, lui demande de mentir. À cet égard, l'apparence du choix rationnel constitue un excellent fondement pour le mensonge compensatoire, car il permet de se représenter la légitimité de sa violence et de l'exposer systématiquement aux autres.



*Images de déplacements.* Ce sont de telles situations que cherche à cerner Melzer dans ses études quantitatives sur le « stress occupationnel » (*occupational stress*) et le « débordement » (*work spillover*) (2002 : 820). Intéressé par la corrélation entre le stress associé à un emploi et la violence domestique, Melzer dessine un intéressant tableau de déplacement expressif entre le lieu de développement de l'hostilité et celui de la violence. Ce faisant, il distingue une série de facteurs qui contribuent à bloquer l'expression violente en milieu de travail : la peur de perdre son emploi, de ralentir son ascension sociale ou la hausse de son salaire, de causer la dégradation du climat de travail, de mal paraître en société, d'aller en prison, etc. Bref, l'individu et la société se rencontrent pendant le jour au travail, et il se tisse entre eux un lien de valorisation qui a un effet inhibant. En raison du caractère intime, privé, de l'imaginaire culturel et/ou du déséquilibre des forces qui le caractérise, pense Melzer, le foyer s'avère être un lieu beaucoup plus propice à la violence. En ses murs, et moyennant quelques efforts narratifs, la culpabilisation est relativement facile à éviter et la bonne conscience facile à assurer. En cherchant activement des fautes à reprocher à son conjoint, puis en les exploitant à fond, l'individu se rend apte à résoudre un conflit de travail par la violence domestique (ibid. : 822). Au nombre des situations envisagées par l'auteur, deux processus me semblent ressortir du lot : celui où un sentiment dévalorisant acquis au travail est compensé à la maison par la violence (par exemple être humilié par un supérieur) et celui où le milieu de travail valorise plus ou moins directement l'usage de la force (comme dans la police ou l'armée).

Bien sûr, le milieu familial est lui aussi un petit monde où de pareilles manœuvres peuvent être entreprises. Il est tout à fait propice à l'institution d'un jeu micropolitique entre ceux qui y vivent. Les membres d'un couple incapables de s'entendre, par exemple, peuvent éviter la rupture en canalisant l'hostilité construite au fil des jours contre leur enfant (Jury, 2003 : 279). En effet, et de façon générale, l'enfant est la victime idéale pour le déplacement expressif. Peu outillé pour se



défendre narrativement dans une confrontation argumentaire et dépourvu d'autorité morale, il est relativement facile de faire prévaloir devant lui le mensonge compensatoire, disons en lui inventant une faute à expier. Aussi, ses gaffes, ses mésaventures scolaires ou le simple fait qu'il soit dans une position de dépendance quasi totale, offrent moult occasions de lui faire des reproches, de s'exaspérer, voire de se désespérer de lui. Faible pour toutes ces raisons, l'enfant est la pâte idéale du mensonge ordinaire, et c'est pourquoi il est en mesure de sauver le couple parental et avec lui l'unité familiale. Son « sacrifice » à petite échelle devient la pierre angulaire du maintien d'un réseau de valeur<sup>259</sup>.

Les récits livrés à Kreidie et Monroe par des combattants ayant participé à la Guerre civile libanaise dans les années 1980 présentent également des cas de déplacement, bien qu'à un degré d'intensité beaucoup plus élevé. Soit Talal qui, saisi par la volonté de venger la mort de ses proches tout en ne disposant d'aucune information précise sur l'identité des assassins, ne peut par conséquent assouvir sa soif qu'au prix d'un déplacement. Coincé épistémologiquement, si je puis dire, dans sa volonté de violence, il ne parvient à satisfaction qu'à la faveur d'un discours minimisant l'importance de la responsabilité individuelle des meurtriers et accentuant au contraire la responsabilité collective du groupe identitaire auquel il les associe. La part aléatoire de ses meurtres est dès lors compensée et son sentiment de justice préservé (Kreidie et Monroe, 2002 : 24). Semblable est l'histoire d'Assad, dont la vengeance s'exerce contre un village entier sur la base de la présomption d'après laquelle les assassins de ses proches devaient en être issus (ibid. : 30). Le texte de Graeme Simpson qui a été discuté dans la première partie (chapitre 2, pages 94-99) fait mention de plusieurs cas similaires :

<sup>259</sup> Comme j'ai pu le soutenir plus haut (voir partie 1, chapitre 3, pages 121-122), la figure de l'enfant est presque sacralisée dans l'Occident contemporain. Il y a là à n'en point douter une puissante source d'inhibition transcendante. Le déplacement expressif de l'hostilité aux dépens d'un enfant, particulièrement vulnérable en raison de sa « faiblesse », semble dès lors ne pouvoir se passer de l'appui d'une rationalisation projective efficace, et celle-ci ne va pas de soi.

Une grande partie des requérants ont d'ailleurs eux-mêmes avoué qu'ils attaquaient les « communautés » qui étaient perçues comme partisans d'une organisation politique rivale sans même savoir si les individus étaient des membres ou des partisans de telles organisations. (2004 : 110)

Soit dit en passant, n'est-ce pas aussi ce qui s'est produit lors de la deuxième invasion de l'Irak par les États-Unis en 2003? À la recherche d'un ennemi vague et sans visage (le terrorisme, voire la terreur), le centre identitaire d'une immense collectivité disposée à la guerre depuis le 11 septembre 2001 n'a pas hésité à brandir de faux prétextes (le développement d'armes de destruction massive) pour cibler l'Irak. Par là, une énergie en quête d'un agencement de valeurs propice à son expression violente a pu être canalisée, mais seulement suite à son déplacement.

#### *Récapitulation sommaire*

Modalité d'un processus identitaire de rupture et d'opposition, l'expression violente de l'hostilité dépend des facteurs qui permettent la synchronisation des comportements et la désinhibition morale. Les facteurs de synchronisation et de désinhibition se divisent en trois types (éphémère, transcendant et substantiel). Les facteurs les plus efficaces et les plus susceptibles de mener à l'expression violente sont les efforts narratifs d'interprétation des événements en termes de scandale (facteur éphémère), la perception collective et soutenue d'humiliation de valeurs fondamentales (facteur transcendant) et le niveau de perceptibilité d'une menace existentielle (facteur substantiel). À chaque fois, les dynamiques éphémères sont cruciales (même pour la menace existentielle qui, en tant que perception, doit aussi faire l'objet d'une interprétation) et le recours à la narration semble inévitable. Une fois que la violence débute elle tend à renforcer singulièrement la synchronisation des identités et à s'intensifier : la violence engage un processus de « substantialisation » de l'hostilité marqué par la symétrie, c'est-à-dire qu'elle rend de plus en plus similaires les identités en opposition tout en s'imposant de plus en plus. C'est l'escalade. Finalement, la violence n'est pas le reflet parfaitement fidèle du processus identitaire dont elle est l'expression. Dans la mesure où les apparences

peuvent être pliées et faire l'objet d'un art, le passage de l'hostilité à la violence peut donner lieu à des manœuvres de déplacement; c'est-à-dire que l'hostilité développée dans un espace identitaire X peut être exprimée violemment dans un espace identitaire Y.

## Chapitre 2

### *Lilith*

À ce stade, et avant de se pencher sur la sortie de la violence, il importe de reprendre du souffle. Depuis les considérations problématiques introductives sur la conceptualisation et les usages contemporains du terme « violence », nous avons successivement assisté à la construction d'un sujet de l'hostilité (son espace et son temps), au découpage des strates de l'hostilité (bête, humain, machine) et à la distinction des canaux d'expression violente de l'hostilité. La volonté, à la base de toute cette entreprise, de faire la description cartographique de la violence en tant que réalité morale en lui donnant pour fondement l'élaboration d'une logique de l'hostilité m'a engagé sur des pistes de recherche diverses. J'ai évoqué moult exemples dont la valeur illustrative était à chaque fois localisée de manière à soutenir une phase ou une autre de mon discours. Avant de faire le dernier pas, je veux prendre le temps de consolider tout ce qui a été dit jusqu'ici et montrer l'unité des considérations passées en développant plus en détail un cas spécifique.

Si beaucoup de thèmes sont à même d'illustrer tel ou tel aspect de la logique de l'hostilité présentée en ces pages, peu d'entre eux permettent de les illustrer tous à la fois. Il en est ainsi parce que la forme de subjectivité proposée fait tenir ensemble la vie ordinaire du quotidien et les phénomènes sociaux qui ne prennent leur sens qu'au terme de plusieurs centaines d'années, ou encore les cris d'un enfant et les ravages d'une armée nationale. Puisqu'elle doit être aussi générale que particulière, aussi circonscrite qu'étendue dans le temps, l'image adéquate n'est pas aisée à débusquer. Elle devrait pouvoir mettre en relief des éléments micro- et macropolitiques; éphémères, transcendants et substantiels; bestiaux, humains et mécaniques; elle devrait permettre de faire saillir les subtilités de l'expression violente.



Il demeure que certains thèmes arrivent à satisfaire à ces exigences. Par la manière dont il intervient en continuité avec les considérations anthropologiques de la troisième partie, je choisis de me tourner vers l'important épisode de déclassement symbolique ayant affecté l'« identité femme » à l'aube de l'Antiquité pour dégager les grandes lignes d'un complexe d'hostilité particulièrement durable et les violences qu'il a rendues possibles. De manière générale, l'idée d'un triomphe politique de l'homme sur la femme se prête bien au jeu de ma perspective théorique. En un premier sens, la dualité homme/femme renvoie substantiellement à la nature animale permanente de notre espèce, qu'il s'agisse par exemple de reproduction, de différences physiologiques ou de pulsions sexuelles. En un deuxième sens, ne serait-ce que par sa substantialité, cette dualité ne peut qu'être érigée en thème « humain » de premier ordre, et ce quelle que soit la culture en cause. C'est-à-dire que les rapports homme/femme sont l'un des objets privilégiés de la narration culturelle et, conséquemment, ils participent souvent (sinon toujours) du cœur des normes morales et des lois. En un troisième sens, à partir du moment où ces normes et ces lois deviennent des questions de bon sens commun pour l'humain normal, elles se constituent en un corps narratif susceptible de s'autonomiser et de favoriser la construction de machines. À supposer que j'arrive à dégager l'importance de l'épisode en question dans l'histoire des rapports politiques entre les hommes et les femmes, cette thématique devrait donc me permettre de faire valoir tous les éléments importants de mon approche. Prenons le temps de formuler quelques spécifications préliminaires.

Comme j'ai pu l'affirmer au chapitre précédent, ce n'est pas parce que mon approche débusque la violence à partir du viol de la volonté d'une victime qu'elle débouche sur la possibilité de désigner l'agresseur qui en est responsable, notamment de manière à condamner son agression. Dans ma perspective, l'histoire d'une violence ne commence jamais avec la violence elle-même, elle émerge à

chaque fois d'un complexe identitaire d'hostilité et non de la personne qui peut ou non sembler lancer la première pierre – tel que je l'ai développé dans la deuxième partie, le sujet de l'hostilité est une réalité collective qui *intègre* agresseurs et victimes. Le cas que je me propose de construire ici ne fait pas exception : je ne raconte pas une histoire de femmes victimes et d'hommes coupables, je tente plutôt de montrer l'enchaînement et la réciprocité des victimisations à l'intérieur d'un complexe identitaire d'hostilité. Ceci dit, il n'est pas question de nier l'inégalité politique qui a si profondément marqué l'Histoire, pas question non plus de démentir la subordination de l'identité femme et les diverses formes de violence qu'elle a légitimées contre des personnes réelles. Aucun effort apologétique n'est au programme. À cet égard, je crois que l'histoire de la civilisation occidentale est fortement et manifestement marquée par une micropolitique (dans le foyer familial notamment) et une macropolitique (dans les textes fondateurs ou les constitutions politiques) qui se sont réalisées aux dépens des femmes. Mais la dénonciation de cet agencement n'est pas l'objet de ce chapitre. Je veux plutôt représenter la construction d'un complexe identitaire d'hostilité qui est selon moi l'un des moteurs principaux de cette longue saga violente. Reconstituer l'image des racines très anciennes d'une culture d'hostilité et faire l'esquisse des marques qu'elles ont laissées. L'image dont il s'agit est celle d'un renversement cosmogonique, à mon avis politiquement décisif, qui attire mon attention par la texture de sa narration, du moins telle qu'elle nous a été léguée par la littérature et les institutions. En effet, ce renversement ne va pas sans une paradoxale et fascinante victimisation de l'identité homme à l'égard de l'identité femme, inscrite à même les textes<sup>260</sup>. Tel que je m'apprête à le poser, et pour reprendre l'expression de Simone de Beauvoir, le « problème de la femme » se présente sous la forme d'un « problème d'hommes » (1949 : 170).

<sup>260</sup> Je ne parle pas de victimisation de la femme, parce que je ne peux pas. Dans une civilisation où les États ont été conquis ou fondés par des hommes, la littérature, les lois et l'histoire sont largement écrites par eux. C'est précisément parce que je me pencherai sur des mythes d'hommes, des textes d'hommes et des histoires d'hommes que je parle de leur victimisation et non de celle des femmes.

Je vais distinguer successivement deux grands champs de travail narratif. Ces deux champs sont intimement liés dans la mesure où le premier effectue et accompagne le renversement cosmogonique alors que le deuxième en est la suite défigurée par le temps. (1) Le premier champ, que je traite surtout à partir de l'interprétation rétroactive du matériel mythologique de la Grèce antique, a quelque chose d'une entreprise d'avilissement. Les éléments féminins de la cosmogonie se voient déclassés et avilis, la gloire divine et les mystères de la Terre-mère allant jusqu'à se renverser dans les figures péjoratives de la sorcière et de la prostituée – figures qui sont par ailleurs les deux visages majeurs d'une même charge symbolique et qui s'unissent parfois en une seule et même image, par exemple celle de Lilith<sup>261</sup>. *C'est la femme dangereuse*. (2) Le deuxième champ est l'ombre du premier, il le continue mais dans un cadre culturel qui ne craint plus la femme, ou plutôt qui la craint pour des raisons tout autres – notamment parce qu'elle porte déjà les stigmates de sa subordination politique. Cette femme ne menace pas du fait de sa magie noire, mais plutôt en raison d'un singulier mélange de faiblesse et de culpabilité. Ce champ narratif joue sur deux tableaux, celui de la faiblesse physique (par laquelle la femme ne peut aspirer à la dignité du guerrier) et, surtout, celui de la faiblesse morale (par laquelle la femme se montre indigne de toute responsabilité). Ce deuxième champ se rapporte à la femme tragique, si je puis dire : Pandore et Ève qui nous condamnent tous par leur sotte curiosité, la belle Hélène qui apporte le malheur malgré elle, Déjanire dont la crédulité coûte la vie à Héraclès. *C'est la femme faible*. « C'est

<sup>261</sup> Dans la manière littéraire qu'a Zeus de s'emparer de l'Olympe, voire dans celle qu'a le Dieu chrétien de s'emparer de l'univers, on peut en effet déceler les traces d'une lutte contre le culte de la Terre-mère. La figure du guerrier et celle de ses dieux masculins n'émergent pas du chaos sans médiation, elles s'imposent politiquement. Dans son introduction méthodologique à l'étude des *Mythes grecs*, Robert Graves affirme : « Lorsqu'on veut étudier la mythologie grecque, il faut tenir compte des systèmes religieux qui existaient en Europe avant l'arrivée des envahisseurs aryens venus de loin : du Nord et de l'Orient. Toute l'Europe néolithique, à en juger par les mythes et les légendes qui ont survécu, possédait des conceptions religieuses remarquablement cohérentes fondées sur le culte de la déesse-Mère aux noms divers que l'on connaissait aussi en Syrie et en Libye. » (1958 : 22)



pourquoi dans toutes les sociétés, l'homme est protégé par tant de tabous contre les menaces du sexe féminin. » (ibid. : 221) Cette dualité marquée me servira d'aiguillon dans l'organisation de mon argumentaire, une double pince pour cerner ce qui apparaît dès lors comme une riposte masculine justifiée. Je présenterai ces deux champs aussi clairement que possible en ayant à chaque fois le souci d'évoquer quelques-unes des traces qu'ils ont laissées et qui ont traversé l'histoire – parfois jusqu'à nous.

Puisque ces champs sont d'emblée construits sur le mode de la riposte, ils expriment *ipso facto* un certain refus masculin d'assumer la responsabilité d'être à l'origine de l'« hostilité envers les femmes ». Ils sont les grandes lignes d'un complexe identitaire d'hostilité qui s'aménage une voie d'expression violente « humaine », c'est-à-dire qui permet au sujet de justifier ses éventuelles violences en les déduisant d'une violence antérieure. Quelles sont donc ces violences qui paraissent légitimes ? Elles ne sont pas identifiables à l'« inégalité » en soi ou à la « domination » en soi, bien que celles-ci aient un grand potentiel en tant qu'éventuelles causes permissives – ce qu'elles ont par ailleurs si souvent démontré. En fait, les femmes ont fait l'objet de violences variées, aussi micropolitiques que macropolitiques, que ce soit en étant contraintes de servir l'ordre social (en tant que propriété légitime du mari, moyen de conclure des alliances entre familles ou vecteur de reproduction, par exemple), en étant endiguées politiquement et maintenues en état de dépendance, en recevant une éducation infantilissante, voire simplement en essuyant des insultes. Ces violences (et bien d'autres), aussi nombreuses soient-elles par ailleurs, peuvent être envisagées dans une très large mesure comme les potentiels expressifs du complexe identitaire d'hostilité que je vais tenter de dégager. Aussi les évoquerai-je quand l'occasion se présentera.



Soulignons finalement que je n'ai pas l'intention de mesurer l'importance ultime de ce complexe identitaire ou même de le comparer avec des cas analogues. Il va sans dire que les femmes ne sont pas la seule tranche de société à avoir dû soutenir le poids de l'hostilité de notre civilisation (pensons entre autres aux esclaves, aux serfs, aux Juifs), de même que le récit de leur subordination ne saurait en aucun cas résumer la dynamique de l'évolution culturelle occidentale dans son ensemble. Et, malgré que je ne sois pas certain d'en être capable, je ne cherche pas plus à émettre de jugement moral sur la question. Que la chose soit bien claire, tout ce qui m'intéresse ici est de dégager la texture de ce complexe. Cela étant dit, la matière traitée n'en est pas moins grave et touche des enjeux de grande envergure<sup>262</sup>. Le triomphe que je me propose d'explorer, celui d'une cosmogonie masculine ancienne sur une cosmogonie féminine encore plus ancienne, n'a rien du simple triomphe militaire : son champ de bataille est culturel et son butin concerne l'économie politique et la métaphysique de la société.

### *Image de la femme dangereuse*

Le premier fondement de notre édifice d'hostilité se distingue par le caractère particulièrement contre-intuitif de sa proposition, par ailleurs singulièrement extrême dans son contenu. Son expression la plus simple et la plus complète tient

---

<sup>262</sup> En effet, (1) la subordination de la femme et le règlement de sa sexualité jouent un rôle de premier plan dans le règlement de la question substantielle de la pérennité du groupe. Comme l'affirme Knibiehler, « le contrôle de la fécondité féminine est le lieu par excellence de la domination d'un sexe sur l'autre » (2002 : 3; voir aussi Héritier, 1996a). (2) Les textes religieux fondateurs, la philosophie, les rituels sacrificiels, les lois et même les traités médicaux font de la soumission de la femme l'un des piliers transcendants de la culture. Cela n'est jamais aussi visible que lorsque la femme se fait « médiatrice du droit » (de Beauvoir, 1949 : 97). On peut penser à cette forme ancienne de paix qu'assure l'exogamie, c'est-à-dire l'échange des femmes entre les familles, à travers l'alliance entre clans qu'elle rend possible. On peut penser également à l'importance de l'appropriation des femmes dans l'établissement d'une descendance patrilinéaire claire – la filiation par le père étant tout sauf facile à assurer. (3) De même, la pratique éphémère de la vie quotidienne, notamment dans l'intimité du foyer familial, s'abreuve dans sa dynamique même de l'enfermement de la femme dans la sphère privée. Ces enjeux cruciaux, et bien d'autres, sont vastes et dépassent largement les limites de mon analyse. Ne pouvant en faire ici l'examen exhaustif, je suggère au lecteur de les envisager comme l'horizon ou la bordure quienserre mon propos.

dans la formulation suivante : *il est la vie, elle est la mort*. Pour comprendre le lien entre une certaine victimisation masculine et la désinhibition violente qu'elle engendre, il faut d'abord parvenir à comprendre le renversement symbolique par lequel l'utérus, symbole presque ridiculement évident de vie, devient un symbole de mort. Si ce renversement est rendu possible dès que les mystères de la fertilité de la nature en général sont associés à la femme – car ainsi naître des entrailles d'une femme et être absorbé par la terre après la mort renvoient à un seul et même champ de significations –, la chose se révèle en réalité beaucoup plus complexe.

*Les cultes les plus anciens et leur déchéance.* Avant l'Âge de fer et les hypothétiques conquêtes indoeuropéennes qui le marquent, depuis la première moitié du paléolithique supérieur jusqu'à environ 3000 ans av. J.-C., de nombreux indices permettent de supposer que, chez les sédentaires exclusivement, une uniformité religieuse très marquée a existé, allant de l'Inde jusqu'à l'Europe occidentale en passant par le croissant méditerranéen. En contraste avec les textes les plus anciens dont nous disposons encore aujourd'hui, tels que *L'épopée de Gilgamesh* (rédigée quelque part entre 1700 et 1600 av. J.-C.), le *Rig Veda* (1000 av. J.-C.) et *L'Illiade* (800 av. J.-C.), on vénérât partout la déesse mère, la mère universelle, la Terre-mère sous la forme d'un culte de la fertilité, de la fécondité. Une vénération de la terre qui s'appuie sur le mystère de la vie dans la mesure où la société sédentaire est à la merci des caprices du climat dont dépendent les récoltes et qu'elle doit composer avec une mortalité infantile implacable et inimaginablement élevée (par rapport à aujourd'hui). L'affinité de la femme avec la magie (de Beauvoir, 1949 : 88) tirerait de là son origine, de cet incompréhensible miracle de l'enfantement. La nature « apparaît comme une mère », « la terre est femme » (ibid. : 87-88). Cette affinité métaphorique avec la terre lui est dans un premier temps favorable. Certains auteurs, comme Robert Graves, qui défendent l'existence d'un authentique matriarcat, parlent de pouvoir exécutif, de prêtrise et du travail dans les champs comme des domaines réservés aux femmes (1958). C'est-à-dire

qu'ils affirment que la première forme culturelle sédentaire est caractérisée par le monopole féminin sur le pouvoir politique, spirituel et économique<sup>263</sup>. D'autres, comme Simone de Beauvoir, croient que le pouvoir politique concret a toujours été masculin et que le domaine d'autorité de la femme, même à l'époque du règne spirituel de la Terre-mère, s'est toujours limité à l'au-delà, à l'extra-monde (1949 : 91). Mais ce débat, aussi fascinant soit-il par ailleurs, n'est pas le mien. Seul m'intéresse le développement d'un discours spirituel ayant pour centre la valorisation de la femme, sa divinisation par association symbolique avec la terre. Sans doute l'association symbolique la plus ancienne qui soit (Knibiehler, 2002 : 36).

De manière générale, la Grande déesse semble avoir été vénérée sous une forme double (la « jeune fille » et la « mère ») ou triple (la « jeune fille », la « nymphe » et la « vieille femme »). La Phrygie vénérât Cybèle, la nature sauvage mère des dieux, initiatrice de Dionysos. La Grèce vénérât Déméter, déesse de l'agriculture et de la moisson aux cheveux blonds comme le blé; sa fille Coré, déesse « jeune fille » du printemps, de la renaissance de la nature; Héra, déesse-mère régissant sur la nature et les humains, gardienne de la fécondité, protectrice des femmes; les néréides, déesses de la mer. À cet égard, le culte de Déméter apparaît à la fois particulièrement ancien et figurer parmi les plus vivaces et populaires de l'Antiquité – il fut

---

<sup>263</sup> De Beauvoir accepte les thèses selon lesquelles le travail au champ et la prêtrise étaient alors réservés aux femmes. Elle ne refuse que la thèse du pouvoir exécutif. Robert Graves défend vigoureusement ces trois thèses. L'argument qu'il développe le plus en ce qui a trait à l'existence d'un pouvoir exécutif féminin porte sur l'évolution de la fonction du roi en Grèce. D'après lui, le roi est d'abord le titre réservé à une victime sacrificielle, à qui l'on donnait les noms de Zeus et Poséidon (Graves, 1958 : 28). Il était marié à la reine et vivait dans l'opulence pendant un an jusqu'à ce qu'il soit mis à mort puis remplacé, mais il n'exerçait aucun pouvoir. « Sa mort rituelle présentait des variantes importantes : il était déchiqueté par des femmes en furie, transpercé par une lance terminée par un aiguillon de raie venimeuse, tué à la hache, atteint au talon par une flèche empoisonnée, précipité du haut d'une falaise, brûlé sur le bûcher, noyé dans un étang ou tué dans un accident de char préparé d'avance. » (ibid. : 29) L'auteur relève en outre qu'originellement, « héros » était aussi le titre porté par une victime sacrificielle, signifiant « sacrifié à Héra » (ibid. : 63). La transformation de cette institution accompagnerait la chute du matriarcat, elle serait un moment pivot du triomphe patriarcal : le jour du sacrifice, le roi se mit à céder son trône à un jeune enfant, appelé à être mis à mort à sa place, avant de le récupérer le lendemain. Et, au fil des siècles, on en vint à substituer des animaux aux enfants (ibid. : 28-29).



vraisemblablement pratiqué jusqu'au Ve siècle apr. J.-C. (ibid. : 7). C'est Déméter, en effet, qui descend le plus directement de Rhéa et de Gaïa, les mères primordiales ayant émergé du chaos (ibid. : 6)<sup>264</sup>. L'Égypte vénérât Isis, la nourrice; le monde germanique vénérât Frigg, la terre; les Hindous Mahimata, la Terre-mère, et Virag, la mère universelle; les Turcs sibériens Umai, l'utérus, la matrice; les Babyloniens Ishtar. Mentionnons aussi la Pachamama amérindienne, dont le culte ne semble pas complètement éteint (voir notamment Sioui, 2008).

À l'Âge de fer, un puissant vent de renversement religieux frappe partout le culte de la Terre-mère<sup>265</sup>. « À la fin du IIe millénaire avant J.-C., le triomphe des dieux olympiens sur les anciennes déesses chtoniennes accompagne l'établissement des Doriens dans l'Hellade, en même temps que s'affirme la prépondérance masculine dans la société. » (Knibiehler, 2002 : 8) De même la mythologie nordique qui exprime l'institution de la domination des Ases, dieux astraux et mâles, sur les Vanes, déesses agraires, ou encore les Aryens en Inde et l'implantation du védisme. Ces invasions sont le fait de peuples nomades et guerriers dont l'attention religieuse est tournée vers les mystères de la victoire et de la défaite sur le champ de bataille. Cette sensibilité religieuse particulière favorise l'établissement d'un culte de la force physique qui s'avère propice à un pouvoir spirituel et temporel masculin. Dans ce contexte, en effet, il semble que les neuf mois de grossesse de la femme enceinte assurent moins le prestige mystique qu'ils ne sont le signe d'une faiblesse physique condamnant à l'inutilité sur le champ de bataille (de Beauvoir, 1949 : 68). Sous la botte du guerrier conquérant, la fécondité est déclassée spirituellement, passant, d'après Dumézil, de mystère fondamental à tierce fonction – sous le pouvoir

<sup>264</sup> Ajoutons Aphrodite, né d'Ouranos, qui « personnifie la puissance souveraine de l'amour, ressort de toute vie, de toute fécondité » (Knibiehler, 2002 : 8); Eileithya (Ilithye), déesse sage-femme dont le culte est réservé aux femmes; Hécate, magicienne de la nuit; Séléné, la lune qui rythme le cycle menstruel et qui veille sur le corps en travail (ibid. : 8-10). *L'épopée de Gilgamesh* mentionne en outre la création du monde et du premier homme par la déesse-Mère Aruru, qui émerge du chaos à l'instar de Gaïa (Graves, 1958 : 45).

<sup>265</sup> Pour une tentative spéculative de représentation de ce renversement, voir l'Annexe II.



souverain et la force guerrière<sup>266</sup> (Dumézil, 1985 : 16). Mais, comme par effet de contagion, c'est aussi toute la symbolique entourant la femme qui se trouve dès lors attaquée et mise en accusation.

*Déclassement cosmogonique.* Dumézil note comme la déchéance de la Terre-mère, qui fait suite aux invasions indoeuropéennes, est représentée par de nombreuses scènes de viol de déesses par des dieux et de prêtresses par des guerriers (ibid. : 85). C'est là selon lui le troisième péché du guerrier qui, après avoir tourné le dos aux dieux et vaincu un ennemi par des moyens perfides ou lâches, se fait violeur (ibid. : 89-90). Une proposition que *L'épopée de Gilgamesh* illustre très bien, notamment pendant l'épisode où la déesse Ishtar, impressionnée par les exploits de Gilgamesh, possiblement modèle d'Héraclès<sup>267</sup>, demande le héros en mariage :

Tu n'es que ruine et ne donnes point d'abri à l'homme contre les vents. Tu n'es que porte battante qui ne résiste ni aux vents ni aux tempêtes. Tu n'es plus qu'un palais que les guerriers ont pillé. Tu n'es que piège où se cachent les ruses. Tu n'es que poix de flammes qui brûlent celui qui te tient. (*L'épopée de Gilgamesh*, 1998 [XVIII-VIIIe siècles av. J.-C.] : chant VI)

À l'instar d'Isis, qui de détentrice de la puissance suprême est ravalée au rang d'épouse soumise d'Osiris, les mythes grecs appuient lourdement sur le déclassement des déesses, notamment celui d'Héra, Déméter et Coré. Héra, anciennement souveraine, ne cesse de se montrer frustrée et rebelle en obstruant systématiquement les plans de Zeus, que certains mythes dépeignent comme son frère jumeau (Graves, 1958 : 61)<sup>268</sup>. C'est elle qui foment l'unique rébellion à avoir été menée contre son règne par des dieux – et elle aurait reconquis son trône si

<sup>266</sup> D'après Dumézil, les trois fonctions du théologème indoeuropéen existaient déjà dans le culte de la Terre-mère qui, en tant que triple déesse, les cumule. Par exemple chez les Grecs, Héra, la pure, donneuse de souveraineté, Athéna, la forte, donneuse de victoire et Aphrodite, l'humide, donneuse de beauté et de charme (1985 : 88-92).

<sup>267</sup> Ils ont en commun à tout le moins de devoir accomplir des Travaux impossibles, de rechercher l'immortalité et de porter une peau de lion en guise d'armure (Graves, 1958 : 528).

<sup>268</sup> D'ailleurs Héra, femme de Zeus, Amphitrite, femme de Poséidon, et Perséphone, femme d'Hadès, déclarent toutes ouvertement leur répugnance envers leurs époux (ibid. : 72). Elles sont toutes contraintes de se marier avec les trois dieux souverains et généralement après avoir été violées par eux.

Thétis n'était intervenue pour faire délivrer Zeus de ses chaînes (ibid. : 65). C'est elle qui complotte contre lui durant la guerre de Troie (Homère, 1995 [VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : chant XIV), qui cherche à empêcher Énée de semer la fondation de Rome (Virgile, 1965 [I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.] : IV) ou Héraclès d'être fait roi (Graves, 1958 : 471-472). De même Déméter, qui se fait dépouiller de sa fille Coré, enlevée par Hadès pour qu'elle devienne sa femme avec la permission de Zeus. Coré est alors renommée Perséphone, signifiant « qui cause la destruction ». Remarquable métamorphose d'une déesse du printemps en déesse de la mort (ibid. : 106).

Cette transformation n'est pas le privilège de Perséphone, mais bien le sort qui frappe la Grande déesse en général, qui glisse tranquillement vers une imagerie sombre et morbide. En effet, à côté de cette déchéance qui voit s'instituer la suprématie de Zeus, Poséidon et Hadès – des noms qui, quelques siècles auparavant, étaient portés par des demi-dieux mortels (ibid. : 28) –, à côté d'un cosmos olympien dominé par des figures masculines (comme Mitra, Varuna et Indra dans le monde védique), c'est toute la cosmogonie centrée sur la Terre-mère qui prend un visage hideux. Les Furies, ou Érinyes, déesses vengeresses, déesses « démentes », déesses de la « folie furieuse », habitant l'Érèbe, l'un des fleuves de l'Enfer, aussi horribles d'apparence qu'impitoyables (ibid. : 453)<sup>269</sup>. Les trois Parques, ou Moires, tisseuse du destin final, chargées de couper le fil de la vie. Némésis, que certains disent mère d'Hélène, passe du statut de déesse du bois sacré à celui de déesse de la vengeance (ibid. : 32). Hécate, anciennement déesse souveraine de la création, devient une déesse de la destruction que l'on invoque lors de « rites clandestins de magie noire » (ibid. : 139). Elle donne naissance aux Empuses (« celles qui violent »), ces démons séductrices suceuses de sang, parmi lesquelles Lamia (« celle qui fait périr les enfants des autres ») (ibid. : 208 et 224). Gaïa elle-même se met à produire des monstres ennemis des dieux, entre autres quand, pour se venger de

<sup>269</sup> D'après la description de Graves, « les Érinyes sont des vieilles femmes, dont les cheveux sont des serpents, elles ont une tête de chauve-souris et des yeux injectés de sang. Elles tiennent dans la main des fouets cloutés de cuivre et leurs victimes meurent dans d'affreuses tortures. » (ibid. : 137)

l'emprisonnement des Titans et de l'extermination des Géants, elle s'accouple avec le Tartare pour donner naissance à Typhon, « le plus gigantesque monstre qui fût jamais » (ibid. : 149). Les divinités inférieures qui existaient sous le règne de la Terre-mère deviennent dans les mythes grecs des monstres destructeurs, souvent terrassés par des héros masculins commandités par l'Olympe. C'est le sort narratif réservé à la descendance des Curètes et des Dactyles, peuples mythiques affiliés à Héra, descendance dont les noms sont évocateurs : les chimères (cracheuses de feu et dévoreuses d'hommes, exterminées par Bellerophon), les gorgones (dont le regard change en pierre et parmi lesquelles il y a Méduse, tuée par Persée) et les sirènes (qui séduisent les hommes par leur chant pour ensuite les dévorer ou les tuer et qui se suicident après le passage d'Ulysse) (ibid. : 26)<sup>270</sup>.

Cette déchéance monstrueuse a laissé une empreinte culturelle encore visible aujourd'hui, sans doute parce que l'immense entreprise de conquête spirituelle du christianisme a trouvé un ennemi naturel chez les déesses chtoniennes, du grec « de la terre ». Tant et si bien que ce terme, qui désignait anciennement chez les Grecs des divinités aussi augustes que Héra et Déméter, se définit dans la grammaire française contemporaine par opposition à « céleste », dans la perspective de la dichotomie entre Enfer et Paradis. « Chtonien » renvoie à infernal, il peut être employé pour désigner l'Enfer. De même, on utilise l'expression « forces chtoniennes » pour parler d'initiations à la magie et au chamanisme. Lovecraft, ce grand maître de la littérature d'horreur, dans *L'appel de Chtulhu* (1926) déforme ce

---

<sup>270</sup> La mythologie présente un grand nombre d'épisodes du même genre. Ainsi Marduk, héros babylonien, qui tue le monstre marin féminin Tiamat, anciennement déesse de la mer (ibid. : 26), pour ensuite se déclarer pompeusement créateur de la vie – à l'instar de Zeus (ibid. : 45-46). Mais c'est sans doute le mythe d'Héraclès qui ressemble le plus à une succession de batailles entre Zeus et Héra. À cet égard, le duel l'opposant à Antée et son apothéose semblent particulièrement significatifs. Guerrier vaincu portant lui aussi la peau de lion, Antée jouissait de la faveur de Gaïa, qui soignait ses blessures et le soustrayait au trépas aussi longtemps qu'il touchait la terre. Aussi est-ce en le soulevant en l'air, royaume de son père, qu'Héraclès parvint finalement à le tuer en lui brisant le dos – suite à quoi retentirent les « profonds gémissements » de la Terre (ibid. : 532-533). De même, au moment de son apothéose, on dit qu'en perdant sa part humaine Héraclès changea d'apparence, cessant de ressembler à sa mère pour ne garder que les traits de son père (ibid. : 588).



même adjectif pour nommer un monstre ailé à tête de pieuvre, « cette hideuse contradiction de toutes les lois de la matière et de l'ordre cosmique ». Ce sont là les signes d'un renversement radical sous forme d'avilissement, de la construction d'un sujet hostile qui se nourrit de l'insulte et de l'outrage.

*Créer par la chair, créer par l'esprit.* Cette décadence hideuse se rapporte plus généralement à une narration de la magie toute féminine de la vie qui se renverse en magie noire de la mort. Comme j'ai déjà pu le mentionner, une divinité comme Déméter tire sa puissance de l'apparence surnaturelle et mystérieuse de la maternité, apparence qui n'est jamais aussi saillante que d'un point de vue sédentaire (Knibiehler, 2002 : 6). C'est en tant que mystères non résolus que l'enfantement et l'agriculture sont magiques. Quand la mauvaise récolte mène à la mort, quand l'enfantement débouche banalement sur le décès du bébé et/ou sur celui de la mère sans qu'on sache trop pourquoi, la lecture religieuse-empirique y voit la volonté d'un dieu qui réclame son culte. Par un tour de force narratif qui génère chez moi une stupéfaction et une admiration sans borne, le triomphe patriarcal est inséparable de l'accaparement par des divinités masculines de cette magie de la vie *avec* son tissu sans pareil de valeurs laudatives.

En mangeant sa première femme, Métis, et en exterminant la race d'argent – ces hommes anciens « totalement soumis à leurs mères » (Graves, 1958 : 46-51) –, Zeus ne se contente pas de mettre un terme à la série de révoltes du fils contre le père sous l'impulsion de la mère – Gaïa qui charge son fils Cronos de détrôner Ouranos, Rhéa son fils Zeus de détrôner Cronos (Hésiode, 2005 [VIIIe siècle av. J.-C.] : vers 459-506). Zeus est aussi et surtout le père des dieux et des hommes, il s'empare littéralement de la thématique de la fécondité pour mieux la défigurer par un principe *spirituel* de filiation. L'une des expressions fortes de cette appropriation est sans contredit la naissance d'Athéna, qu'il porte et met au monde lui-même *par la tête*.



La question de la filiation par le père n'est pas négligeable, surtout quand il s'agit de la capacité à durer de la dimension patriarcale d'une civilisation. À cet égard, la spiritualisation de l'enfantement ne semble arriver à sa forme parfaite qu'avec l'élaboration monothéiste du thème de la création de l'univers. La fécondité de la terre et celle de la femme, si concrètes, se font dépouiller de leur substance dans un mouvement d'abstraction : le gouvernement spirituel du dieu souverain représente une forme de fertilité plus vraie, plus essentielle que celle de la matrice, ne serait-ce que parce que le pouvoir reproducteur de celle-ci n'existe qu'en vertu de l'ordre cosmique de celui-là. C'est ce qui donne son importance, je crois, à la « piété filiale », formule qui exprime l'institutionnalisation d'une pratique rituelle qui dépasse le problème du manque de lien évident entre les corps des hommes par un geste de spiritualisation de la procréation<sup>271</sup>. La mythologie grecque insiste *ad nauseam* sur la généalogie de ses personnages – d'Ouranos à la lignée des rois épirotes en passant par Cronos, Zeus, Éaque, Pélée, Achille et Néoptolème (Alexandre le Grand se déclarera descendant de Néoptolème), par exemple. L'Ancien Testament lie ses grandes figures par le sang des pères depuis Adam, lien que le Nouveau Testament reprend dans sa présentation de Jésus (Matthieu, 1, 2-17 et Luc, 3, 23-29). Dans tous ces cas, on ritualise et on couche sur papier la piété filiale en guise de corps pour ce qui est essentiellement une chose spirituelle : le lien du père et du fils, si difficile à établir hors de tout doute. « Eschyle, Aristote,

<sup>271</sup> Le mythe d'Oreste est instructif sur ce point. À l'occasion de son procès, les dieux délibèrent pour déterminer si l'accusé était dans son droit de venger la mort de son père, Agamemnon (devoir filial), où s'il devrait plutôt payer pour le meurtre de sa mère, Clytemnestre (sacrilège contre la piété filiale). Un mythe surprenant où les Érinyes jouent le rôle du procureur et Apollon celui de l'avocat de la défense. Quand Apollon prend finalement la parole, il défend Oreste en affirmant que « le père [est] le seul parent digne de ce nom » et que la femme n'est qu'un sillon (ibid. : 454). C'est avant tout au père qu'est due la piété filiale : le meurtre de Clytemnestre était un devoir sacré. Suite à quoi tous les dieux votent en faveur d'Oreste et toutes les déesses en faveur des Érinyes (qui crient vengeance)... sauf Athéna dont le vote s'avère décisif. Ainsi Oreste se voit-il pardonné des dieux et libéré de sa folie.

Hippocrate ont proclamé que sur terre comme dans l'Olympe c'est le principe mâle qui est véritablement créateur » (de Beauvoir, 1949 : 194)<sup>272</sup>.

En s'attribuant exclusivement sa postérité, l'homme se dégage définitivement de l'emprise de la féminité, il conquiert contre la femme la domination du monde. Vouée à la procréation et à des tâches secondaires, dépouillée de son importance pratique et de son prestige mystique, la femme n'apparaît plus que comme servante. (ibid. : 104)

Ce principe prend une forme plus extrême avec le christianisme, qui le continue avec brio. Le père tout-puissant et unique balaie complètement la déesse mère. « La paternité seule est divine, souveraine, et la maternité lui est en quelque sorte annexée. Les représentations de la maternité se structurent autour de deux figures humaines : Ève et Marie. » (Knibiehler, 2002 : 25) La fécondité n'est dès lors plus la valeur de référence de la femme, c'est plutôt sa virginité ou sa chasteté, ces concepts par lesquels le mari peut espérer disposer d'un certain contrôle et d'une certaine certitude quant à sa descendance, qui deviennent les clés de son salut. La virginité, par exemple, qu'on envisage volontiers en termes de pureté, constitue l'un des chapitres féminins cruciaux du pacte politique entre les hommes. Elle est le signe d'un déplacement effectué à partir d'un thème essentiellement masculin (Foucault, 1984a : 296). Elle est une sorte d'assurance sur la qualité d'un bien qui permet à l'homme de garder un œil sur l'évolution de son sang, celui de ses pères. En mettant la femme en orbite autour de son mari, la virginité vient compenser spirituellement et recouvrir le flagrant manque d'évidence du lien père fils. Je me dois d'insister : politiquement, ce manque d'évidence et son dépassement sont déterminants, car le père universel ne remplacera jamais qu'imparfaitement la Terre-mère s'il n'arrive pas à en absorber toute la puissance, s'il ne parvient pas à lui usurper le secret de sa divinisation<sup>273</sup>. Si cette opération contribue à la construction d'un sujet hostile à

<sup>272</sup> La mythologie grecque fait à la fois de Cécrops « le premier roi à avoir reconnu la descendance par le père » et le fondateur de la monogamie (ibid. : 111).

<sup>273</sup> Après avoir été longtemps une pratique rituelle sacrée, les orgies solennelles à Corinthe, Sparte, Thespies et Athènes, par exemple, se sont vues condamnées et punies comme des écarts adultères. Éventuellement, cependant, le culte de Dionysos les rétablit largement, bien qu'elles n'aient lieu que la nuit et à l'extérieur des murs de la cité. À partir de la perspective développée en ces pages, il semble possible d'y voir dans un premier temps le signe d'un triomphe cosmogonique et dans un

l'égard de l'identité femme, c'est moins par l'insulte pure et simple que par l'usurpation d'un champ sémantique hautement mélioratif.

C'est sous cet angle que le culte de Sainte-Anne et de la Vierge Marie, grand-mère et mère du Christ, est à mon sens le plus intéressant. Voilà en effet un culte auquel résiste longtemps l'Église catholique, un culte qui s'impose avant tout à la faveur de sa puissante vivacité populaire. Le dogme de l'Immaculée Conception est refusé autant par Saint-Bernard que par Thomas D'Aquin, il n'est admis qu'en 1854 par Pie IX, qui ne fait qu'officialiser ce qui est déjà officieux (Knibiehler, 2002 : 30). Une petite série de considérations permet de s'expliquer la peur de l'Église devant ce culte, d'une part, et ce qui le lui rend éventuellement supportable, d'autre part.

Anne et Marie font d'abord tout naturellement peur à l'Église en raison du prestige religieux de la Terre-mère qu'elles menacent de réveiller, risquant par là d'entraver l'entreprise d'éradication du paganisme. Les représentations de Sainte-Anne qui datent du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle la dépeignent comme une sorte de déesse mère « assise sur un siège de pouvoir », Marie et Jésus sur les genoux, « matriarche fondatrice de lignée », « Trinité au féminin » (ibid. : 46). De même, la Vierge des premiers siècles était souvent représentée près de sources d'eau au milieu d'une végétation proliférante. En ce qui concerne cette dernière, on peut dire que la dévotion qu'elle inspire en général, bien qu'elle soit inégale d'une époque à l'autre, est particulièrement passionnée. Pensons entre autres aux cathédrales du XII<sup>e</sup> siècle, qui lui sont presque toutes dédiées (ibid. : 32), ou à ses nombreuses apparitions et aux conversions qu'elles suscitent. Peu importe la manière dont on tourne la question, les rapprochements avec Cybèle ou Déméter sont inévitables et trop tentants pour ne pas ébranler la fragile proposition de la filiation spirituelle par le père.

---

deuxième temps celui d'une tentative de récupération patriarcale d'un morceau perdu d'efficacité religieuse matriarcale.



Quoi qu'il en soit, si le culte de la Vierge fut longtemps toléré puis admis au lieu d'être écrasé à la manière d'un culte païen, c'est que la contradiction qu'il représente vis-à-vis du monothéisme patriarcal a été surmontée – un dépassement qui, par ailleurs, sème la discorde entre catholicisme et protestantisme. La Vierge a un fils unique, et non une famille nombreuse (limitation de la fécondité). Elle est mère par l'Esprit et non par la chair (spiritualisation de la procréation – car il y a absence de père charnel). Son acceptation de porter, d'accoucher puis d'allaiter le Christ se présente comme un acte de dévotion à l'égard du père et du fils, une sainte soumission au pouvoir souverain (ibid. : 31). Mais surtout, sa virginité oppose à la fécondité la puissance du « ne pas », vient spiritualiser, défécondiser le culte qu'on lui rend. En fin de compte, la proximité de la Sainte Vierge avec la Terre-mère est supportable tant et aussi longtemps que la première vient subvertir la seconde : modèle de servitude, de douceur soumise et aimante que l'Église dédie à toutes les femmes, chemin unique de leur salut. « Le mythe et le culte de la Vierge mère ont permis aux chrétiens de compenser la disparition des déesses par l'assomption d'une femme, fille, épouse, et mère de Dieu » (ibid. : 33), et ce en protégeant le monopole du père sur le pouvoir de créer la vie.

Pour la première fois de l'histoire de l'humanité, la mère s'agenouille devant son fils; elle reconnaît librement son infériorité. C'est là la suprême victoire masculine qui se consomme dans le culte de Marie : il est réhabilitation de la femme par l'achèvement de sa défaite. (de Beauvoir, 1949 : 238)<sup>274</sup>

*Contagion humaine d'une déchéance cosmique : la sorcière-pute.* Dans tout ce brassage cosmique, la femme conserve ses pouvoirs magiques, mais dépouillés de l'aura sacrée de la fertilité, ils prennent les traits de l'abomination et de la sorcellerie (ibid. : 200). L'ensorceleuse, l'enchanteresse, « qui fascine l'homme et l'envoûte, reflète le plus antique, le plus universel des mythes. La femme est vouée à la

<sup>274</sup> Le rapport ambigu de l'Église catholique avec la Sainte Vierge me semble parfois prendre les allures d'une récupération *in extremis*. Notamment quand on se figure Dieu à partir d'une dualité Dieu/Marie, le premier représentant la rigueur de la justice et la deuxième la douceur, la charité et le pardon.



magie. » (ibid. : 226) La magie de la femme garde les traces de son origine, c'est-à-dire qu'elle a toujours pour noyau la séduction. Pourtant, une fois purgée de son lien avec la fécondité, la séduction ne s'offre plus à l'esprit que sous la forme de la manipulation et du mensonge<sup>275</sup>. La plus vieille image de cette magie séductrice « défécondisée », à ma connaissance, est celle du puissant guerrier que rien ne semble pouvoir arrêter mais qui se voit vaincu par une jolie femme parée, parfumée, irrésistible. C'est de cette façon, par exemple, que Gilgamesh réussit à amadouer Enkidou, son double et son rival :

Lorsqu'il fut rassasié de plaisir, il voulut retourner auprès de son troupeau de bêtes, mais les gazelles s'enfuyaient à sa vue et les fauves s'éloignaient de lui. Enkidou voulut les rattraper, mais son corps était sans force, ses genoux restaient inflexibles tandis que devant lui détalait son troupeau. Enkidou était faible, il ne savait plus courir comme autrefois. (*L'épopée de Gilgamesh*, 1998 [XVIII-VIIIe siècles av. J.-C.] : chant I)

La magie de la femme consiste à multiplier les désirs et les plaisirs, c'est là le sens de la coquetterie et c'est pourquoi Ischomaque, personnage de *L'Économique* de Xénophon, considère qu'il faut empêcher sa femme de s'y adonner (Foucault, 1984a : 211). Ainsi, beaucoup plus tard, « des femmes ont été brûlées comme sorcières simplement parce qu'elles étaient belles » (de Beauvoir, 1949 : 268)<sup>276</sup>.

Le jour, elle joue perfidement son rôle de servante docile, mais la nuit elle se change en chatte, en biche; elle se glisse à nouveau dans sa peau de sirène ou, chevauchant un balai, elle s'enfuit vers des rondes sataniques. (ibid. : 264)

Sorcellerie séductrice qui exprime une « alliance de la Femme et de la Mort » (ibid. : 228), tel est le soupçon que fait peser la morale patriarcale sur la femme. À cet égard, à la fois pute, sorcière et démons, Lilith est le plus merveilleux des exemples.

<sup>275</sup> Il semble que ce passage de la prêtresse sacrée à la sorcière-pute se soit produit à travers une longue phase transitoire. Dans le monde olympien gouverné par Zeus, la femme demeure « Pythie, Sybille et prophétesse; les morts et les dieux parlent par sa bouche » (de Beauvoir, 1949 : 206-207). De même : « Dans le monde reconquis par les mâles, c'est un Dieu mâle, Dionysos, qui a usurpé les vertus magiques et sauvages d'Ishtar, d'Astarté; mais ce sont encore des femmes qui se déchaînent autour de son image : Ménades, Thyades, Bacchantes appellent les hommes à l'ivresse religieuse, à la folie sacrée. » (ibid. : 207)

<sup>276</sup> Deux des sorcières les plus célèbres de la mythologie grecque partagent le même nom : Médée, la femme de Thésée – dont la méchanceté prononcée vient faire contrepoids aux prétentions morales insistantes du héros –, et Médée, la femme de Jason (Graves, 1958 : 356-357 et 630-638).

L'étymologie de son nom reste à ma connaissance incertaine, mais « lilith » en hébreux et « lilitu » en akkadien, signifient littéralement « être féminin de la nuit » ou « la démons ». Elle est un démon femelle, d'abord sumérien – certains défendent qu'elle fait une apparition dans *L'épopée de Gilgamesh* sous le nom de Lillaka (Rousseau, 2003 : 66) –, dont la survivance culturelle a été assurée par le Talmud, à travers la Kabbale et le Zohar. D'une représentation à l'autre, son trait constant est d'être dotée d'une sexualité sans limite, d'une fécondité prolifique qui côtoie paradoxalement la frigidité et la stérilité. Première épouse d'Adam, elle refuse d'obéir à Dieu et décide de quitter Adam et l'Éden, suite à quoi, d'après la Kabbale et le Zohar, des ailes lui poussent. Décrite dans le Talmud de Babylone comme l'« être nocturne », à la fois aérienne et chthonienne, aquatique et dévorante, elle est l'épouse et la fille du diable (d'autres représentations en font l'épouse du démon Samaël, l'Adam-bélial). On dit d'elle qu'elle est le serpent qui corrompt Ève (en vertu de quoi, et par l'effet d'une singulière série de déplacements, elle se rend coupable de la mort en général : non seulement la chute n'est pas la faute de Dieu, non seulement Adam n'en est pas directement responsable, mais même Ève s'est laissée séduire par une autre femme...), que c'est elle qui incite Caïn à tuer Abel, qu'elle tue les enfants des hommes, qu'elle enfante des nuées de démons. Reine des enfers, première démons, maîtresse des succubes, Lilith est patronne de la tentation (la sorcière séductrice) et de la dépravation (la pute). On dit aussi qu'il faut prendre garde et surveiller époux et fils, car chaque jour que Dieu fait, au crépuscule, elle s'efforce de les attirer dans la débauche<sup>277</sup>. Nous sommes tous déjà les victimes de Lilith, celle qui incarne aussi bien le déclassement cosmogonique que la reproduction défécondisée, et c'est pourquoi aucun nom ne convient mieux à notre sujet hostile.

<sup>277</sup> Robert Graves fait de Lilith une « Hécate canaanite » et associe les succubes, servantes de Lilith, aux Empuses, filles d'Hécate (ibid. : 208).

La séduction magique qui arrive à contraindre le guerrier sans employer d'arme est un thème qui se prête aisément à des glissements, mineurs mais nombreux. Il est repris dans des soupçons de tromperie, de mensonge, d'intrigue et d'empoisonnement – à l'image d'une Clytemnestre qui prépare le meurtre surnois d'Agamemnon, dans son bain, chez lui et malgré toute sa superbe. Magicienne ou non, la femme est le « faux infini » et, en tant que telle, elle doit inspirer la crainte (de Beauvoir, 1949 : 261). Au moins depuis l'épisode de la tyrannie des Tarquin à Rome, les perfides manigances de femmes qui, tapies au fond du palais, poussent les hommes à la violence par leurs intrigues, sont devenues proverbiales (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §46; de Beauvoir, 1949 : 110). C'est ainsi, par exemple, que la lecture faite par Maxime de Tyr du *Banquet* de Platon débouche sur la définition de deux amours, celui qui est vrai, hellénique et viril, d'une part, et celui qui est faux, efféminé et barbare, d'autre part (Foucault, 1984b : 254). Thème tenace qui nourrit entre autres les suspicions de sorcellerie et d'infanticide qui pèsent sur les matrones françaises du XVIe siècle, ou certains contes populaires comme *Cendrillon* et *Blanche-Neige* où des femmes haineuses et intrigantes rivalisent de méchanceté alors que tout va mal depuis que le père est mort ou absent (Knibiehler, 2002 : 40-46). Le proto-féminisme qui fait son apparition dans la foulée de la Révolution française génère contre lui une opposition qui parle de « monstres femelles », de « bacchantes » et de « furies » (ibid. : 66). De même, un certain féminisme (relativement) agressif de la fin des années 1960 va jusqu'à mobiliser à ses propres fins les images de sorcières, chimères et autres Lilith afin, semble-t-il, d'attaquer la symbolique de l'ange gardien du foyer bourgeois (ibid. : 110).

*Utérus = mort.* Indépendamment du thème de la sorcellerie séductrice, l'association simple entre « femme » et « mort » est frappante : « Dans la plupart des représentations populaires, la mort est femme, et c'est aux femmes qu'il appartient de pleurer les morts parce que la mort est leur œuvre. » (de Beauvoir, 1949 : 198) À ce sujet, l'*Histoire de la sexualité* de Foucault est une mine d'or (dont

l'inépuisable est parfois frustrante). Pour Artémidor, lancé dans un traité d'interprétation onirique, le rêve de l'inceste mère-fils d'un malade est le signe de sa mort prochaine, car « s'enfoncer dans cette mère-terre veut dire qu'on mourra » (Foucault, 1984b : 35). Le traité médical de Galien considère comme des équivalences la féminisation du corps d'un homme et son nécroprocessus, il n'hésite pas à envisager la mort de l'homme à partir de l'idée qu'il se fait de la femme. On dit d'un corps d'homme qu'il se féminise quand on constate l'« épuisement des principes vitaux », l'« affaiblissement général », le « vieillissement précoce », la « paralysie » (ibid. : 157). Sur le plan des symptômes, ceux qui sont atteints par ce mal apparaissent « lâches, sans force, sans courage, engourdis, stupides, affaîssés, voûtés, incapables de rien, avec le teint pâle, efféminés, sans appétit, sans chaleur, les membres pesants, les jambes gourdes, la faiblesse extrême, en un mot, presque totalement perclus » ils sont « ridés, faibles, la voix grêle, sans barbe, sans poils et ressemblant en tout à des femmes » (idem). Cette maladie s'attaque au sperme, soit ce qui « nous rend propres à penser et à agir avec vigueur » (idem). C'est ainsi que la féminisation du corps « est une maladie qui conduit fatalement à la mort », « la nature étant affaiblie dans le principe régénératif et dans les sources mêmes de la vie » (idem). Ultimement, et c'est vers ce point que tout ce qui a été dit jusqu'ici converge, *l'identité homme est victime de la femme dans la mesure où elle est la mort*. Il est par conséquent aussi légitime que nécessaire de chercher à contrer cette menace. Il y a là un puissant facteur de désinhibition pour une violence à laquelle il ne manque désormais plus que le corps.

La sexualité précoce, dans ces conditions, l'appartenance de la femme à une jouissance où l'homme (et la loi) n'ont pas de part, et également la toute-puissance de la mère qui surgit alors comme mère archaïque. N'oublions pas que l'image de la mère archaïque est celle d'une mère omnipotente, ayant droit de vie et de mort, et ne permettant pas à l'enfant le détachement de son corps et une vie autonome. Cette mère est présente au pire comme dévoratrice englobante de l'autre, au mieux comme intruse (la mère continuant à parler dans sa fille) dans tous les cas comme simultanément persécutrice et symbole du paradis perdu. Pour que la mère soit plus la terre qui supporte sans défaillir que la mer qui englobe et engloutit, il est nécessaire qu'entre en jeu pour elle et pour sa fille la fonction paternelle, c'est-à-dire la référence au tiers, le langage des mots et non celui des corps. (Enriquez, 1983 : 213-214)



En outre, la femme ne représente pas une menace de mort que pour l'individu, son ombre corrosive plane au-dessus du lien social dans son ensemble. Eugène Enriquez qui, dans *De la horde à l'État*, accorde un nombre considérable de pages à la méfiance qu'affichent les textes traditionnels à l'endroit des femmes, se révèle éclairant sur ce point. Les deux grands rôles réservés à la femme par les mythes patriarcaux, selon lui, sont ceux de la femme « menace » et de la femme « douce » (ibid. : 230). Deux rôles d'apparence contradictoire qui convergent sur un point important :

Mais qu'elles soient douces ou violentes, aimantes ou bacchantes, ivres de rage et de frénésie, elles n'appartiennent jamais totalement à l'ordre culturel, elles en dérangent l'agencement ou ne participent en rien à sa construction lorsqu'elles ne lui sont pas totalement soumises. (ibid. : 231)

La femme menace de l'intérieur l'institution du lien social, notamment lorsqu'elle attise les rivalités entre les hommes ou lorsque, en tant que mère, elle aspire à l'autorité sur sa progéniture. Pour éviter que cette menace ne se réalise, on procède à une conversion : le danger mortel qu'incarne la femme doit se renverser et devenir producteur de social. Cela se réalise d'abord par le moyen de l'exogamie, qui emploie directement la femme comme monnaie d'échange pour tisser du social, qui transfigure la menace en soumission économique et politique (ibid. : 233).

Si les hommes échangent les femmes, c'est [...] d'abord pour échapper à leur captation, à leur infantilisation, à leur absorption dans le giron féminin et pour pouvoir [...] établir des liens d'alliance, de solidarité, voire de tendresse envers d'autres hommes, par le truchement des femmes. (idem)

Par-delà le quasi-rationalisme des considérations d'Enriquez sur l'inconscient humain, on peut voir là l'expression de l'idée d'une étape antérieure à la *Généalogie de la morale* telle que la conçoit Nietzsche, c'est-à-dire qui précède la morale du guerrier, de manière à faire de celle-ci un moment de rupture morale – quelque chose comme la révolte du guerrier contre la morale transcendante de la Terre-mère. En effet, Enriquez considère que les hommes ne commencent à parler que pour parler des femmes, que les femmes sont en quelque sorte « à l'origine du langage des hommes » (ibid. : 234). « À partir du moment où la femme a été perçue comme

porteuse d'interrogation et comme danger [...], l'homme a dû prendre en compte sa présence angoissante, inventer des solutions étonnantes pour l'éloigner et pour cela parler à d'autres hommes. » (idem) De quoi parlent-ils? De la soumettre toute sa vie, par opposition à la soumission temporaire des enfants mâles, car il est nécessaire de dompter cet « "animal" obsédé par la libido et capable de dévorer l'homme » (ibid. : 238). Le monde des femmes est celui de la nature, qu'il convient de maîtriser, alors que le monde des hommes et des ancêtres est celui de la culture (ibid. : 244). Le passage de l'enfance à l'âge d'homme est alors significatif dans la mesure où il incarne l'homme qui s'arrache à l'emprise de la nature en même temps qu'il cesse de devoir obéir à sa mère. L'initiation est une deuxième naissance, plus importante, où le garçon renaît homme aux yeux des autres hommes. Pourtant, les textes laissent entendre que ce triomphe sur la femme n'est pas complet et qu'il doit être continuellement renouvelé. Enfermée et infantilisée, la femme menace encore le lien social tant que le couple et la famille peuvent chercher à s'évader du monde, tant que le cercle sexuel et le cercle familial tendent à se suffire. En effet, pense Enriquez, « le sentiment hétérosexuel entre deux êtres se suffit à lui-même et fonctionne donc contre le sentiment collectif. » (ibid. : 70) Peu impliquée dans la société, la femme travaille à renforcer cette opposition (ibid. : 120)<sup>278</sup>.

*Une escalade paranoïaque, première esquisse.* Pour finir ces considérations sur la femme dangereuse et pour jeter un pont entre cette phase de mon propos et la suivante, je me propose d'accentuer à nouveau l'idée de la nécessité de se défendre

---

<sup>278</sup> Soucieux de faire valoir la « réalité de l'imaginaire », c'est-à-dire la part des représentations dans le réel, Enriquez prend très au sérieux la lourdeur morbide qui afflige la femme dans les mythes anciens et les textes religieux. Il semble cependant que son souci l'aveugle au point où il ne procède à aucune critique, où il apparaît tout admettre sans discernement : pour lui, les « craintes archaïques » à l'égard des femmes traduisent une réalité profonde qui ne souffre aucune nuance. L'auteur ne tient compte ni du fait que tous les textes qu'il envisage sont d'origine masculine, ni du monopole de l'usage de la force et de la parole qui marque leur contexte d'écriture. Il ne différencie pas la « surface qui dédouble » de ce qu'elle dédouble, et cela le conduit à assimiler directement personnage littéraire et femme réelle. Il n'envisage même pas l'hypothèse d'un déplacement de culpabilité masculine vers l'identité femme, ce à quoi je me serais attendu d'une approche psychanalytique. Quoi qu'il en soit, cette absence de regard critique de la part d'Enriquez présente l'avantage de faire de lui un meilleur relais.

contre les femmes et la singulière tendance à l'escalade de la violence que cette idée est susceptible de favoriser. Pour y voir plus clair, portons d'abord attention aux propos que retient Foucault de Pseudo-Lucien : « Les femmes, il suffit qu'y regarder de près, sont "laides" intrinsèquement », c'est pourquoi elles compensent par l'usage de la tromperie, pour se composer une « beauté d'apparence » (Foucault, 1984b : 295). Les femmes s'efforcent d'envelopper de mystère et de cacher leur débauche, alors que leurs corps « sont chargés de pouvoirs ambigus », ce pour quoi « elles ont un goût pour les cultes secrets » (ibid. : 295-296). La réciprocité de l'amour entre un homme et une femme est impossible, puisque « les femmes sont trompeuses », puisque par leurs efforts incessants visant à « masquer la vérité de ce qu'elles sont » elles introduisent et entretiennent le mensonge (ibid. : 296).

Aux séductions trompeuses de la toilette féminine, Callicratidas oppose le tableau du garçon qui ne se soucie d'aucun apprêt : tôt le matin, il saute du lit, se lave à l'eau pure; il n'a pas besoin de miroirs, il n'a pas recours au peigne; il jette sa chlamyde sur l'épaule; il se hâte vers l'école; à la palestra, il s'exerce avec vigueur, se met en sueur, prend un bain rapide; et une fois entendues les leçons de sagesse qu'on lui donne, il s'endort rapidement sous l'effet des bonnes fatigues de la journée. (ibid. : 297)

Si, à divers égards, ces affirmations rappellent le sujet hostile formulé plus haut, elles présentent une petite différence significative qui témoigne du temps qui passe : elles renvoient à la vie en société et non à la politique des dieux. En effet, le discours de Callicratidas fait voir de quelle manière la subordination des femmes, érigée en habitude sociale, relance le jeu de constitution du sujet hostile, de quelle manière la violence vient retoucher les identités et prendre durablement ancrage dans le réel. Il y a là quelque chose comme l'ironie d'un dispositif culturel où l'homme, non content de jouir des privilèges qu'il doit à d'autres hommes, les renverse en reproche contre la femme. Je schématise : (1) Textes et institutions s'appuient en partie sur une narration faisant de l'homme la victime de la femme (sujet hostile originel). (2) Cette narration contribue à la justification (désinhibition humaine) de l'expulsion politique de la femme (violence), une expulsion qui s'avère structurante de l'identité collective. (3) Au fil des générations, l'agencement identitaire développé se meut en habitude du bon sens commun, par lequel il se mécanise et devient invisible. (4) Ce

dispositif capture les femmes réelles et les poussent à se façonner une culture « d'enclave », c'est-à-dire adaptée à l'espace social où elles sont confinées. (5) Inquiétés par cette culture à laquelle ils ne participent pas et qu'ils ne connaissent pas, les hommes trouvent le moyen de s'en sentir les victimes, d'où le renouvellement des accusations de tromperie et de mensonge. *C'est-à-dire que l'on reproche à la femme concrète ses artifices par une argumentation qui n'a de sens que par le dispositif d'expulsion construit préalablement.* Il y a là une forme d'escalade de la violence qui ressemble à un monologue paranoïaque. Ainsi commente Foucault :

Le monde de la femme est trompeur parce que c'est un monde secret. La séparation sociale entre le groupe des hommes et celui des femmes, leur mode de vie distinct, le partage soigneux entre activités féminines et activités masculines, tout cela a vraisemblablement fait beaucoup pour marquer dans l'expérience de l'homme hellénique cette appréhension de la femme comme objet mystérieux et trompeur. (ibid. : 295)

### *Image de la femme faible*

Un des bénéfices que l'oppression assure aux oppresseurs c'est que le plus humble d'entre eux se sent *supérieur* [...]. De même le plus médiocre des mâles se croit en face des femmes un demi-dieu. (de Beauvoir, 1949 : 28)

Simultanément et successivement, des siècles de triomphe politique de l'homme sur la femme ont permis que le thème de la menace féminine se continue à travers des accents plus complaisants, la peur du monstre que l'on doit mettre en cage se muant en mépris pour la faiblesse de la créature encagée. Cartographie d'une tendance.

Si ces liens, si ces hymens qui vous unissent vous sont odieux, tournez contre nous votre colère : c'est nous qui sommes cause de la guerre, c'est nous qui blessons nos époux et nos pères, qui leur donnons la mort. Plutôt mourir que de vivre sans vous, veuves et orphelins. (Tite-Live, 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §13)

Comme l'illustre le discours des Sabines (pièce maîtresse d'un mythe fondateur de l'exogamie), alors que la guerre fait rage entre Romains et Sabins, le prototype de la femme qui menace par sa faiblesse est la « femme tragique ». Belle et fragile, il s'agit d'une femme domestiquée qui sert de prix dans les concours, qui sert à



conclure des alliances par le sang et qui est marquée par une fertilité belliqueuse et fatale remarquable. Son destin est généralement tissé de pleurs qui s'accompagnent d'une culpabilité ambiguë et prodigieusement douloureuse. Il en est ainsi parce que les dieux affligent les hommes de la mort et de la guerre par son biais. Pandore, convoitée par Épiméthée pour sa beauté, libère tous les maux par sa curiosité<sup>279</sup>. Hélène de Sparte cède à sa passion pour Paris et entraîne la guerre de Troie. Déjanire, par jalousie, empoisonne et tue l'invincible Héraclès, croyant lui avoir administré un philtre d'amour. Lavinie de Latinum, émule d'Hélène, est le trophée silencieux que convoitent Énée et Turnus et pour lequel la guerre entre les Teucères et les Latins se déclare. Ève, émule de Pandore, entraîne la Chute par sa curiosité, condamnant du coup l'humanité à la mort. Même si à chaque fois le destin et les dieux dominent les événements, la cause *apparente* des pires maux est attribuée à cette femme tragique. Elle est le contraire du guerrier, masculin et viril<sup>280</sup>, de l'homme libre luttant pour la gloire; elle vit dans l'esclavage de l'ordre du cosmos, porte battante de la mort par laquelle le destin réduit à néant les efforts *héroïques* du guerrier. Si, par ses accents cosmiques, la femme dangereuse est une image suffisamment forte pour lancer la construction d'un sujet hostile, pour creuser les premiers sillons de son expression violente et pour accompagner dans ses jeunes jours le triomphe politique patriarcal, l'image de la femme faible convient mieux aux lendemains de ce triomphe. Celle-ci est en effet mieux apte à durer efficacement dans un monde où les femmes sont déjà en partie domestiquées. Tentons rapidement de discerner les traits distinctifs du travail narratif correspondant, en tenant compte de ses conséquences pour le sujet hostile et son potentiel expressif.

<sup>279</sup> En effet, Zeus l'« avait faite aussi sottre, aussi méchante et aussi paresseuse qu'il l'avait faite belle, et elle fut la première d'une très longue série de femmes semblables à elle » (ibid. : 161).

<sup>280</sup> Il y a des exceptions significatives, mais isolées. En excluant les déesses, en voici quelques-unes : les Amazones et leurs diverses reines, notamment dans le mythe d'Héraclès (ibid. : 510-518) et dans le *Penthésilée* de Kleist (1806); Atalante au pied léger, dans le mythe du sanglier de Calydon (Graves, 1958 : 285-290); Camille reine des Volsques et favorite de Diane, dans *L'Énéide* (Virgile, 1965 [Ier siècle av. J.-C.] : XI).

*De la vertu de tempérance.* De façon générale, la faible femme est cet autre aux dépens duquel s'agence toute une série de considérations morales et politiques fondamentales : la maîtrise de soi, l'art de gouverner, l'empire de la raison sur les passions, tous des thèmes qui ne vont pas sans un jeu d'opposition narrative entre la valeur masculine et la faiblesse féminine. Ce sont là quelques signes de la *construction d'une humanité, dans sa géométrie morale et politique, qui se définit par opposition à la femme*. Le point de jonction entre le travail de précision d'une hostilité à l'égard de la faible femme et l'élaboration du modèle de l'« homme de valeur », pour lui-même et pour la cité, peut être trouvé dans le développement du contraste entre sujets actif et passif. D'après la lecture qu'en fait Foucault, ce contraste se creuse entre autres à la faveur d'une réflexion sur la sexualité qui remonte au moins jusqu'à la Grèce antique. La sexualité, selon que l'on y joue un rôle actif de conquérant, ou passif d'objet, est à la fois un lieu de rencontre entre les sexes (souvent en tout cas) et un lieu où appétits, désirs et passions se manifestent avec force. De là à la recherche d'une frontière entre l'homme libre, d'une part, et les femmes, les jeunes garçons et les esclaves, d'autre part, il n'y a qu'un pas (Foucault, 1984a : 65). Un pas que franchit la littérature.

C'est ainsi que la tempérance est intimement liée à la virilité, elle équivaut au fait d'être homme par rapport à soi-même, maîtrise de soi essentielle à l'art de commander. L'homme est celui qui arrive à « contraindre à l'obéissance ce qui n'est pas capable de se diriger soi-même » (ibid. : 112). Et cela n'est possible que s'il arrive à s'obéir à lui-même. Dans la mesure où la femme occupe une position de subordination dans la cité comme au foyer, la tempérance semble tout naturellement s'opposer directement à elle et à tout homme qui, dans la sexualité, joue à la femme (ibid. : 112-116). L'élément crucial ici, consiste à saisir que l'idée même du politique est symboliquement liée à l'homme et opposée à la femme. Dès les premiers textes, la femme participe du champ lexical de l'intempérance, de la passion passivement subie. L'homme qui, sans résister, se laisse dominer au lit, qui

se montre faible et soumis en quoi que ce soit, celui-là est considéré comme un être féminin par rapport à lui-même (ibid. : 114)<sup>281</sup>. « Femme », « féminité », « féminisation », etc., sont des termes qui renvoient à « dominé » et « inférieur » (ibid. : 285-286).

La femme peut elle aussi être tempérante ou intempérante. Mais sa tempérance à elle est renvoyée à une position institutionnelle qui la constitue en enjeu. Est-elle ou non une bonne monnaie institutionnelle? L'enjeu du sang, de la transmission du nom et des biens, si prisé dans le défunt monde aristocratique, et celui de la concorde entre les hommes au sein de la cité constituent les deux finalités majeures de la tempérance féminine. Son objectif ne doit pas être la maîtrise, mais la soumission à une installation institutionnelle qu'elle peut endommager en raison de sa nature, c'est-à-dire la faiblesse (ibid. : 113). Les hommes, dira Simone de Beauvoir, ne respectent pas les femmes, ils se respectent entre eux par leurs femmes (1949 : 506-507). C'est pourquoi la vertu d'une femme s'évalue à l'aune de « ce qui l'attache exclusivement à son mari et la destine en propre à lui. » (Foucault, 1984b : 241) Comme l'écrit Aristote, la relation entre l'homme et la femme en est une politique de gouvernant à gouvernée (ibid., 1984a : 114), et c'est cette différence qui module la tempérance de l'un et de l'autre. Par rapport à l'homme, la femme peut être vouée aux plaisirs, aux soins de tous les jours ou à l'établissement d'une descendance légitime, en gardienne fidèle du foyer. Elle peut être courtisane, concubine ou épouse – des rôles qui peuvent s'entrecouper et s'accumuler (ibid. : 187).

---

<sup>281</sup> Foucault souligne l'inconfort moral que la littérature antique affiche parfois devant le thème des rapports avec les jeunes garçons, inconfort qu'il associe à une inquiétude quant à la féminisation que de tels rapports sont susceptibles de favoriser (Foucault, 1984a : 287). On craint que de telles pratiques en viennent à endommager la masculinité des jeunes garçons, c'est-à-dire, dans une large mesure, ce qui fait leur valeur en tant qu'êtres humains.

C'est pourquoi, par exemple, l'adultère se rapporte longtemps exclusivement au « statut matrimonial de la femme, jamais [à] celui de l'homme » (ibid. : 192). C'est-à-dire que la fidélité est un principe bon pour la femme, car c'est d'elle seule que l'on attend la vertu propre à l'être qui est possédé par un autre. En tant qu'objet de propriété, la femme se distingue parce qu'elle est dotée d'un esprit en tout point similaire à celui du sujet propriétaire : c'est en tant que sujet qu'elle est l'objet suprême<sup>282</sup>. Dans ces circonstances, afin d'être une bonne chose possédée, un bon « bien immeuble » (de Beauvoir, 1949 : 117), la femme doit faire l'effort de rechercher activement la passivité (si cela a le moindre sens...). En tant que patrimoine du mari, jamais elle ne montre son intempérance avec plus de netteté qu'en se laissant séduire par un autre homme que lui, car alors elle attend à sa puissance (Foucault, 1984a : 191). Même que, ce faisant, c'est la paix de la cité en général qu'elle met en danger par sa faiblesse coupable. Si l'homme est lui aussi invité à s'abstenir de courtiser la femme de son prochain, ce n'est pas par respect pour sa propre compagne, mais par respect pour les autres hommes et la cité (ibid., 1984b : 222). Séduire la femme d'un autre équivaut à une « déchirure qu'il porte à ce tissu de relations entre les hommes » (ibid. : 228). Dans l'humanité des hommes, l'homme fidèle l'est envers ses semblables et envers lui-même. Ainsi écrit Épictète dans ses *Entretiens* :

Si, rejetant cette fidélité pour laquelle nous sommes nés, nous dressons des pièges à la femme de notre voisin, que faisons-nous? Rien d'autre, n'est-il pas vrai? Que détruire et supprimer. Qui? L'homme fidèle, l'homme digne, l'homme religieux. Est-ce tout? Et les rapports de bon voisinage, ne les supprimons-nous pas? Et l'amitié, et la cité, ne les supprimons-nous pas non plus? (1991 [Ier-IIe siècles apr. J.-C.] : II, §4)

Reformulé de la sorte, le danger féminin ouvre sur la nécessité d'emprisonner la femme dans la maison. Non plus parce qu'elle est une sorcière-pute vile et mesquine, mais parce que sa faiblesse menace les bases transcendantes de l'ordre

<sup>282</sup> Il y a sans doute là une source très importante de cette forme de romantisme « extrémiste » qui fait de la femme aimée une sorte d'idole vivante à laquelle il convient de vouer un culte. Il semble par ailleurs que ce romantisme aux accents religieux existait bien avant le XIXe siècle. Diogène Laërce rapporte, par exemple, qu'Aristote offrait des sacrifices à l'une des concubines d'Hermias – concubine qu'il aurait épousée d'après Aristippe (1999 [IIIe siècle apr. J.-C.] : 558).



politique durement acquis et construit par les hommes. Intensification par naturalisation d'une subordination, c'est là le signe de la mécanisation de l'hostilité envers les femmes. Pour Ischomaque, les dieux ont distribué des capacités et des traits de caractère : le courage à l'homme pour le rendre apte à affronter le monde extérieur; la peur à la femme pour la pousser à la protection de l'avoir, à rester à la maison et ainsi clarifier la descendance (Foucault, 1984a : 206). La tempérance de l'homme c'est l'art de gouverner (soi-même, sa femme, la cité), celle de la femme c'est l'obéissance immobile de la maîtresse de maison. De nombreux siècles plus tard, Simone de Beauvoir peut encore dire qu'« être féminine, c'est se montrer impotente, futile, passive, docile » (1949 : 382). À partir du moment où l'infériorité de la femme se voit naturalisée, il semble que la violence dirigée contre elle (ici son emprisonnement entre les murs du foyer) se déduise d'une inébranlable nécessité inscrite dans la notion même du politique au sens large.

*Une escalade paranoïaque, deuxième esquisse.*

[L'homme] n'assume orgueilleusement sa sexualité qu'en tant qu'elle est un mode d'appropriation de l'Autre : et ce rêve de possession n'aboutit qu'à un échec. Dans une authentique possession, l'autre s'abolit comme tel, il est consommé et détruit [...]. Toute une littérature a dénoncé cet échec. On l'objective sur la femme qu'on appelle inconstante et traîtresse, parce que son corps la voue à l'homme en général et non à un homme singulier. (ibid. : 225)

Ici encore, à coup d'écarts expressifs, le temps qui passe voit le sujet hostile se transformer. La confusion entre symbolique de l'infériorité et femmes réelles fait retour sur elle-même de toutes sortes de manières étonnantes et nous fait revenir à cette escalade de la violence singulièrement monologique mentionnée plus haut. *L'Être semble se trahir lui-même chaque fois que la femme se comporte en être humain.* La diététique et l'hystérie sont deux boucles particulièrement remarquables, par lesquelles l'identité de la femme faible s'actualise en se transformant.

En ce qui concerne la diététique, on en est venu à craindre que, sans un régime alimentaire approprié, les femmes ne s'évadent de leur nature. Une fois admise

mécaniquement la symbolique de la relation politique homme/femme, on cherche à éviter que la nature ne dévie d'elle-même, en craignant que sans notre intervention bienfaisante elle n'en vienne à se contredire elle-même en abomination. Vivre dans le mensonge mondain, c'est aussi faire ce qu'il faut pour entretenir sa cohérence symbolique. C'est pourquoi Rufus, par exemple, défend l'idée selon laquelle les femmes doivent « suivre un régime moins fortifiant » « de telle façon qu'elles restent femmes et ne prennent pas de caractère viril » (Foucault, 1984b : 177). Les médecins grecs et romains lisent l'infériorité de la femme sur son corps comme une évidence – elle qui est plus petite et effacée socialement, moins musclée et audacieuse – et en même temps ils s'efforcent de la reproduire telle (Knibiehler, 2002 : 12).

Mais c'est le thème de l'hystérie qui constitue sans doute la voie narrative la plus utilisée pour aborder la méprisable faiblesse de la femme, un thème qui s'entretient narrativement de lui-même de manière à se réaliser<sup>283</sup>. L'hystérie apparaît en effet comme le défaut féminin par excellence, sa folie propre (Foucault, 1972 : 359 et 1984b : 156). En termes de développement de pratiques narratives, on peut parler d'« hystérisation » du corps de la femme (ibid., 1976 : 137). L'hystérie renvoie à un lien établi entre une certaine délicatesse d'âme et de corps, d'une part, et un certain désordre de la sensibilité, d'autre part. Elle exprime la souffrance de celui qui par sa solidarité excessive avec le monde qui l'entoure, sent trop (ibid., 1972 : 372). L'hystérique, par-delà l'idée d'une continuité corps/esprit particulièrement prononcée, est la « victime de tout ce qui, à la surface du monde, sollicite le corps et l'âme » (ibid. : 372-373). Compte tenu de la symbolique péjorative considérable qui pèse déjà sur les épaules de la femme, cette thématique se meut aisément en accusation morale portée contre un libre arbitre pris en défaut : à force de préférer « le monde » et ses apparences (typiquement féminin) à la nature et ses vérités

<sup>283</sup> L'étymologie fait de l'hystérie la maladie proprement féminine. En effet, le terme est emprunté au bas latin *hystericus*, « malade de l'utérus », il dérive du grec *hustera*, « utérus », et de *husterikos*, « qui concerne la matrice ».

(typiquement masculine), l'irritation des nerfs apparaît comme un juste châtiment (ibid. : 373). Quoi qu'il en soit, les femmes sont hystériques parce qu'elles n'arrivent pas à distinguer clairement sensibilité morale et sensation, elles souffrent d'une erreur, du non-être.

Médée, par exemple, cède et sombre dans l'hystérie avant de tuer ses propres enfants pour se venger de Jason. « La figure de Médée n'a pas cessé de hanter les artistes : tous révèlent la permanence de l'angoisse masculine face aux passions incontrôlables d'une mère maltraitée. » (Knibiehler, 2002 : 11) C'est que, comme le prétend le Dr Pierre Roussel à la fois dans son *Encyclopédie* et dans son *Système physique et moral de la femme* (1775), la femme dispose d'une sensibilité « exquise » qui rend son esprit vulnérable à tout et à rien. De sorte que ce qui la dispose à la tendresse, à la pitié, à la compassion et à la bienveillance est également ce qui la pousse sans cesse aux limites de l'hystérie. « Assaillie en permanence par une grande variété de sensations, elle est beaucoup moins capable que l'homme de concentration et de réflexion; son instruction doit être maintenue dans de justes limites. » (Knibiehler, 2002 : 61) L'exploit qu'accomplit ici la machine humaine, c'est celui de présenter comme une évidence que la propension de la femme à exploser en sanglots légitime qu'on l'expulse de la politique des hommes, qu'on la traite en enfant et qu'on l'emprisonne à la maison<sup>284</sup>. De fait, cette déduction s'inverse aisément : à condition de les envisager comme les expressions violentes d'une identité hostile, on imagine mal de meilleures raisons d'exploser en sanglots que cette expulsion, ce traitement et cet emprisonnement.

En fait, le thème de l'hystérie s'est si lourdement imposé à la littérature occidentale, de la philosophie à la médecine, qu'il a fait son chemin jusque dans *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1949), s'infiltrant intact entre les mailles de cette

<sup>284</sup> C'est ainsi que Simone de Beauvoir semble déjouer une machine en affirmant que « ce n'est pas l'infériorité des femmes qui a déterminé leur insignifiance historique : c'est leur insignifiance historique qui les a vouées à l'infériorité » (de Beauvoir, 1949 : 175).



ambitieuse entreprise critique. C'est ainsi qu'elle parle de « ce manque de stabilité et de contrôle » qui conduit aux « larmes, fous rires, crises de nerfs » (ibid. : 50), de tendance aux « évasions faciles », de perte du « sens du réel », d'abandon aux « émotions avec une exaltation désordonnée » (ibid. : 326), d'« humeur instable », de « crises nerveuses » liées à une certaine « fragilité physiologique » (ibid. : 418). Elle parle du corps de la jeune fille comme d'un « corps "hystérique" » (ibid. : 377) affligé de surcroît par un vide moral qu'elle comble par des « comédies », des « mystifications », des « histoires » qui font d'elle une personne sournoise et mensongère (ibid. : 414) : « aussi lui reprochera-t-on d'être perfide et traîtresse : c'est vrai » (ibid. : 415). En quoi, à mon sens, ce puissant ouvrage de théorisation de la subordination des femmes qui se double d'un vibrant appel à l'émancipation participe lui aussi de la tendance hostile que je m'efforce de dégager<sup>285</sup>.

Cet effort (qui s'ignore) de production et d'entretien de la faiblesse physique et morale de la femme par le moyen de l'élaboration des thèmes du régime diététique qui lui convient et de son hystérie, entre autres<sup>286</sup>, est l'expression de la plasticité de

<sup>285</sup> Cette machine n'a pas besoin d'attendre Foucault pour essayer ses premières tentatives de sabotage. Les propos que les prouesses d'une jeune acrobate scythe inspirent à Socrate, tels que les rapporte Xénophon dans son *Banquet*, en constituent un exemple ancien : « Socrate dit alors : "Ce que fait cette jeune fille, mes amis, est une preuve entre beaucoup d'autres de ce que la nature féminine n'est en rien inférieure à celle de l'homme, sauf pour son manque de force et de vigueur. Ainsi, que ceux d'entre vous qui ont une femme n'hésitent pas à lui enseigner ce qu'ils voudraient qu'elle sût." » (Xénophon, 1994 [IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : 65)

<sup>286</sup> Il y a en effet d'autres thèmes du même genre, où l'hostilité mécanique envers la femme fait retour sur le tissu social et le modifie, parfois de manière étrange. Le développement du principe de fidélité conjugale *symétrique*, c'est-à-dire réciproque et équivalent pour les deux membres du couple, se présente sous la forme d'une pareille boucle paradoxale. C'est du moins ce qui ressort de la notion de mariage que développe Musonius (Foucault, 1984b : 229). Celui-ci fait largement reposer son argumentaire sur la question suivante : les femmes peuvent-elles se maîtriser là où l'homme en serait incapable ? En effet, on demande à la femme d'être fidèle à son mari, et simultanément on considère inévitables les batifolages de ce dernier. Que la fidélité de la femme puisse dériver d'une forme d'esclavage, qu'elle puisse être l'héritage d'une défaite politique ne traverse pas l'esprit de Musonius et c'est pourquoi son raisonnement le pousse dans le sens inverse de l'émancipation. Alors qu'en termes politiques, comme nous l'avons vu, « femme » veut dire inférieur, Musonius découvre un domaine où l'homme se montre plus féminin que la femme (!) et ce paradoxe le scandalise. Pour lui, si l'homme doit rétablir sa virilité, il n'y arrivera qu'en imitant la fidélité de la femme. C'est par le moyen d'une logique en tout point similaire qu'un des personnages de Pseudo-Lucien formule l'un des premiers discours farouchement opposés à l'homosexualité entre hommes : « si on



l'identité hostile dont il a été question tout au long de ce chapitre. Une identité, aussi masculine que féminine, qui se décompose et se recompose de manière à se maintenir et à se renforcer au fil du temps, jusqu'à ce qu'elle s'étiolle (sort que partagent toutes les identités transcendantes). Cet étiolement est-il advenu? L'égalité démocratique et le mouvement féministe ont-ils su balayer la problématique de ce chapitre? Je ne sais pas et c'est une autre histoire. Dans le cas qui nous occupe, décomposition et recomposition ne vont pas sans la mécanisation du tissu d'hostilité, mécanisation par laquelle l'identité fait retour sur elle-même pour devenir peu à peu sa propre base. Il faut y voir une forme très particulière d'escalade de la violence, toujours largement monologique, en ce sens que ces thèmes « découvrent » et détaillent des champs d'action qui permettent de nourrir l'espoir d'un contrôle plus pointu sur le destin de la femme.

### *Considérations synthétiques*

J'ai voulu faire ci-haut la présentation d'une surface de représentation où s'est déroulé un processus de construction d'une identité hostile dont l'expression violente a été rendue possible à travers le développement en deux phases (la femme dangereuse et la femme faible) d'un discours de victime assurant une désinhibition efficace. Revenons sur ces idées en insistant sur les concepts clés de cette thèse.

*De la géométrie du sujet hostile.* Le fond substantiel et permanent de ce cas est double. D'abord une différence permanente entre deux types de corps humains qui demande à être décodée, interprétée, investie symboliquement. Ensuite la réalité d'un triomphe décisif de l'homme sur la femme qui aurait été impossible sans un usage conquérant de la force physique (les invasions doriennes). Sa dimension transcendante et durable réside dans l'élaboration macropolitique d'une culture

---

acceptait l'amour entre hommes, il faudrait aussi accepter la relation entre femmes » (ibid. : 293). Ici encore, dans ce monde où le triomphe de l'homme sur la femme est mécanisé, le maître est si persuadé de voir l'ordre de la nature dans la « honte » (idem) que lui inspire le simple fait de parler de l'amour entre femmes, qu'il se dispose à s'astreindre lui-même aux règles qu'il destinait jusque-là à son esclave.

s'appuyant sur la femme en tant que pôle négatif, dans une dynamique de production de valeurs transcendantes qui repose dans une mesure considérable sur la dévaluation de la femme sur la terre comme au ciel. La dimension éphémère et vivante de ce cas renvoie à la vie ordinaire et aux mœurs en tant que relais efficaces pour un ensemble de pratiques violentes. De même, et pendant des siècles, l'effet corrosif de l'expression de l'identité éphémère sur l'identité transcendante a pu être endigué grâce à un travail d'actualisation littéraire et institutionnelle plusieurs fois relancé. Pour que l'énergie du renversement cosmogonique de l'Âge de fer ait en partie survécu jusqu'à nous, en effet, les efforts concrets de philosophes, de religieux, de législateurs, de médecins, de psychiatres, etc.; ces efforts, dis-je, sont nécessaires et cruciaux. Réunies, ces dimensions ne débouchent pas sur un sujet hostile masculin, mais bien sur l'hostilité d'une identité collective : c'est ensemble qu'hommes et femmes sont le matériau vivant d'une culture hostile.

*Des strates de l'hostilité humaine.* Par rapport à la représentation anthropologique élaborée dans la troisième partie, c'est dans la mesure où elle a un rôle central à jouer dans la gestion de la rivalité mimétique entre les hommes que le cas de l'identité femme laisse entrevoir son lien avec la dimension bestiale de l'hostilité humaine. C'est entre autres à travers l'expulsion politique de la femme (qui permet à la fois de lui imposer sa destinée et de se servir d'elle comme d'une monnaie d'échange entre les familles) et en la chargeant de la symbolique de l'animal dévoreur et libidineux que l'homme dépasse le nœud de la violence mimétique et la promesse de destruction qu'il comporte. L'échange et l'appropriation des femmes constituent en effet l'un des moyens les plus anciens de canalisation de l'hostilité au profit de la construction du lien social. S'érige alors une humanité d'hommes, une culture où l'humain normal est un homme. En effet, si la civilisation occidentale est loin de se résumer à cela, elle repose néanmoins en partie sur les histoires de filiation paternelle et spirituelle, de sorcière-pute et de femme faible et hystérique. Des élaborations narratives qui, comme on a pu le discuter plus haut, favorisent le

développement d'une machine d'hostilité et de violence à mesure qu'elles entrent dans les habitudes, dans les normes, qu'elles se naturalisent en s'intégrant au bon sens commun. C'est à force de durer que l'humain tend à se faire machine<sup>287</sup>.

*De l'expression violente.* C'est en raison des craintes qu'elle fait d'abord naître, puis de sa subordination construite et de l'image de faiblesse qui en découle, que l'identité femme appelle contre elle l'expression violente. Certes, le complexe d'hostilité en question se formule d'emblée avec son lot d'insultes, par exemple quand le renversement cosmogonique décrit plus haut s'assaisonne de l'avilissement des divinités et des vertus féminines. Mais le potentiel d'expression qui découle de ce complexe va beaucoup plus loin. Il a contribué à faire du foyer familial une installation institutionnelle fortement déséquilibrée qui s'avère propice à un certain arbitraire, propice à l'expression de désirs agressifs et dominateurs. Ce milieu de vie est en outre protégé par une ceinture discursive autorisant l'enfermement physique et moral de la femme, enfermement que vient soutenir la mécanisation progressive des rapports homme/femme dans l'histoire. Il en ressort des violences invisibles (ou presque) dont la réflexion est anti-intuitive.

Ce circuit expressif s'altère et se nourrit lui-même à travers une logique d'escalade que son caractère monologique et paranoïaque rend singulière. En effet, les images de la femme dangereuse et de la femme faible n'arrivent jamais à coïncider parfaitement avec la réalité qu'elles contribuent à produire (en vertu de la loi de l'écart d'expression), mais au lieu que cela favorise une remise en question, une logique circulaire semble plutôt venir raviver les peurs. On pousse les femmes dans une enclave culturelle, puis on leur en fait le reproche; on craint de faire du tort à la nature si l'on n'entretient pas correctement leur faiblesse physique; on donne à des enfants une éducation qui les enferme dans l'enfance, on donne à des adultes un

---

<sup>287</sup> Ce qui ne veut pas dire que tout ce qui dure se mécanise. Par la réflexion, le durable peut demeurer humain, devenir humain ou redevenir humain.



statut légal d'enfant, puis on légitime l'un et l'autre en alléguant la faiblesse morale. Par là, aux efforts de contrôle incomplets succèdent d'autres efforts de contrôle, toujours aussi incomplets mais plus intenses en ce qu'ils sont mieux ciblés.

Finalement, la question du déplacement de l'expression violente de l'hostilité se laisse approcher au moins de deux façons. D'abord par le modèle traditionnel du foyer familial, puisqu'il vulnérabilise les femmes en les exposant aux éventuelles violences d'un père ou d'un mari. Comme on a pu le discuter au chapitre précédent, cette vulnérabilité appelle les déplacements expressifs de l'extérieur vers l'intérieur du foyer – de la société vers la famille. Il en est ainsi, par exemple, quand on se venge à la maison d'un affront subi au travail. Ensuite par la valeur culturelle plus générale que l'on peut attribuer à la violence dans une perspective anthropologique, c'est-à-dire la place qu'elle occupe dans l'établissement du lien social. En effet, le règlement de la sexualité et la gestion du corps des femmes, tout au moins, font parties intégrantes des fondements moraux et légaux de notre civilisation dès que celle-ci est patriarcale. C'est pourquoi les diverses violences encourues par les femmes dans cette installation culturelle doivent aussi être envisagées en tenant compte du rôle pacificateur qu'elles ont à jouer dans la gestion de l'hostilité « originelle » et de la violence réciproque qui l'accompagne, celles-là mêmes qui menacent l'existence de la collectivité dans son principe et qui se résolvent par le moyen du rituel sacrificiel. Si l'hostilité envers Lilith permet à la collectivité de se survivre à elle-même en canalisant une partie de sa violence aux dépens de la femme cosmique et des femmes réelles, il faut y voir un déplacement expressif à portée transcendante.





## Chapitre 3

### *Sortir de la violence*

*Socrate* : J'imagine, Gorgias, que tu as, comme moi, assisté à bien des discussions et que tu as remarqué une chose, c'est que les interlocuteurs ont bien de la peine à définir entre eux le sujet qu'ils entreprennent de discuter et à terminer l'entretien après s'être instruits et avoir instruit les autres. Sont-ils en désaccord sur un point et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté, ils se fâchent et s'imaginent que c'est par envie qu'on le contredit et qu'on leur cherche chicane, au lieu de chercher la solution du problème à débattre. Quelques-uns même se séparent à la fin comme des goujats, après s'être chargés d'injures et avoir échangé des propos tels que les assistants s'en veulent à eux-mêmes d'avoir eu l'idée d'assister à de pareilles disputes. (Platon, *Gorgias*, 1967 [IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : 183)

Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent. Il faut écouter ceux qui parlent, si on en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses inutiles. Au lieu de les contredire ou de les interrompre, comme on fait souvent, on doit, au contraire, entrer dans leur esprit et dans leur goût, montrer qu'on les entend, leur parler de ce qui les touche, louer ce qu'ils disent autant qu'il mérite d'être loué, et faire voir que c'est plus par choix qu'on le loue que par complaisance. Il faut éviter de contester sur des sujets indifférents, faire rarement des questions inutiles, ne laisser jamais croire qu'on prétend avoir plus de raison que les autres, et céder aisément l'avantage de décider. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : réflexion IV)

Telle que je l'ai laissée à la fin du chapitre 1 de la quatrième partie, mon élaboration est suspendue en plein mouvement : l'identité hostile est passée à l'expression violente et il semble que, à la faveur d'un mouvement d'escalade, la violence ne sache que s'entretenir elle-même et gagner en intensité. Une porte a été ouverte sur la violence et il convient de la refermer si mon parcours géométrique doit pouvoir se clore lui aussi. Bien sûr, la violence ne se perpétue pas infiniment; elle a nécessairement une fin et il est possible d'en sortir (quitte à ce que ce soit les pieds devant). Comme le lecteur l'a sans doute remarqué, je crois que la place prépondérante de la narration dans la civilisation n'est pas qu'un gage de « lumière », de vérité, de conscience, de paix, etc. La lumière ne fait pas qu'éclairer, elle éblouit également et le soleil en est un exemple net et accessible. La narration implique aussi erreur, illusion, mensonge (qu'on le fasse ou qu'on y vive). C'est

pourquoi, *a priori*, elle ne me semble ni bénéfique ni maléfique. Chose fascinante, cependant, chez beaucoup d'auteurs depuis l'Antiquité, sortie de la violence et narration se recourent. En effet, la très vaste littérature occupée à déterminer le « statut de la raison » (ce que l'on peut ou non attendre d'elle, ce qu'elle a d'exquis ou de terrible, ce qu'elle a de divin ou de malin) repose sans cesse la question du rapport entre la raison et la violence. En la feuilletant on y décèle rapidement un enjeu de taille : y a-t-il sortie de la violence, ne relevant pas du triomphe par la force, qui n'ait quelque chose à voir avec la raison ? Je veux reprendre ici le fil de ce questionnement pour dessiner les contours du potentiel de la raison à cet égard et situer mon approche.

Le débat sur le statut de la raison recoupe le thème de la violence à partir du moment où la narration, la pensée, la réflexion, la communication ou encore la raison solidifiée en institution se voient attribuer le potentiel de produire la paix, de prévenir la violence en permettant la gestion de l'hostilité ou même de rendre l'humanité progressivement meilleure moralement. En faisant un découpage un peu grossier, c'est en s'appropriant cet espoir ou en le récusant que les discours se distinguent le plus aisément. La thèse de la paix par la raison prend de nombreuses formes. Soit Polybe, qui voyait le pouvoir se moraliser à mesure qu'il s'appuyait moins sur la force et plus sur la narration, moins sur la violence et plus sur la raison (2004 [II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : VI, §2). Pensons également à la manière dont un Hobbes ou un Montesquieu (et la tradition libérale après eux) se sont tournés vers l'institution du droit pour y trouver la paix, relayant par là l'esprit de Socrate qui, tel qu'il se montre dans le *Criton* de Platon, renonce sans hésitation à la vie pour honorer la loi. Hegel, dans sa *Philosophie du droit*, va très loin en ce sens, soutenant l'idée d'une raison objectivée dans l'État et du bien moral en progression constante qu'elle apporte. Tout aussi ancienne et répandue est la thèse rivale, d'après laquelle non seulement la raison ne peut rien contre la violence, mais elle est en mesure de la créer et de la nourrir. Évoquons la fable du « Pêcheur en eau trouble » d'Ésope, qui

présente le démagogue comme celui dont le verbe plonge la cité dans la guerre civile (1995 [VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : fable 26); *Le Prince* de Machiavel, qui admet et illustre de quelle manière la raison peut choisir la violence et contribuer à la dissimuler; le *Hamlet* de Shakespeare, qui montre toute la puissance de la volonté de vengeance et comment elle surmonte l'amour et la raison; les *Maximes* de La Rochefoucauld, qui découvrent la facilité avec laquelle la raison passe au mensonge et sert l'amour-propre plutôt que la justice; *Le contrat social* de Rousseau, où l'état de nature hobbesien est renversé de manière à soutenir l'image d'une culture et d'un processus de civilisation (en tant que produits narratifs) qui avilissent la nature humaine et la disposent au pire; le *Surveiller et punir* de Foucault, qui détaille des technologies narratives et les innovations violentes qui les accompagnent.

Les thèses en question ne conviennent pas toutes à la violence telle qu'elle est envisagée ici. Le thème de la raison objectivée (le droit, les institutions), par exemple, nous renvoie à une étape antérieure de notre réflexion, celle de la constitution de l'identité hostile. En effet, l'institution du suffrage universel prévient sans doute toutes sortes de situations violentes avant qu'elles ne se produisent, mais son rôle dans le règlement d'une situation violente avérée est moins évident. C'est pourquoi il est utile de préciser d'emblée que mon point focal est la raison vivante, agissante, en action, telle qu'elle s'incarne dans une identité éphémère. Certes, les constructions narratives transcendantes de l'humain peuvent jouer un rôle clé dans telle ou telle entreprise de sortie de la violence, mais elles resteront sans effet si personne n'arrive à en mobiliser la puissance. Bref, je me concentre avant tout sur la raison qui affronte la violence et je ne m'intéresse à la raison qui aménage cet affrontement que dans la mesure où elle alimente la première.

Pour construire une représentation du débat susmentionné, j'oppose deux couples d'auteurs. D'abord Arendt et Habermas, qui élaborent leur réponse aux différentes violences qui intéressent leurs œuvres à partir, respectivement, des concepts de



« pensée » et de « raison communicationnelle ». Ensuite Nietzsche et Girard, dont les lectures du mythe de Dionysos légué par Euripide, en particulier, et les conceptions de la tragédie grecque, en général, prennent la forme d'une critique dévastatrice du pouvoir pacificateur de la raison. De ces deux positions contrastantes se dégage un dialogue fertile pour approcher le thème de la sortie de la violence, dialogue qui me permet de situer ma propre position quelque part entre l'optimisme des uns et le pessimisme des autres en prenant Socrate pour champ de bataille. Arrivé au bout de cette voie, j'aurai suivi la violence dans toutes les étapes de son cycle de vie, de la naissance à la mort, et j'aurai en quelque sorte refermé le cercle de mon propos. Bien sûr, la sortie de la violence est un fardeau démesuré pour mes frères épaules, aussi, c'est humblement que j'offre cette pièce de réflexion au lecteur.

### *Optimisme théorique*

Les dommages qui viennent des hommes sont causés par la haine, la jalousie ou le mépris, que le sage surmonte grâce au raisonnement. (Épicure d'après Diogène Laërce, 1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 1303)

Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale. (Pascal, 1972 [1669] : fragment 63)

*Penser, ou la communication avec soi.* Comme on a pu le discuter plus haut, la non-pensée en morale et en politique a les pires conséquences selon Arendt. Des conséquences qui sont portées à leur paroxysme lorsque la non-pensée ouvre sur une hostilité et une violence impersonnelles indiscernables pour les bourreaux eux-mêmes et donc sans mesure. Sans pensée, ai-je soutenu, on peut s'attacher fermement aux règles de conduite prescrites à telle époque dans telle société, on peut également les manipuler à l'insu de tous (Arendt, 1971 : 55). « La triste vérité est que la plus grande part de mal est faite par des gens qui ne se sont jamais décidés à être bons ou mauvais » (ibid. : 58).

Faisant face à ce problème, les *Considérations morales* aboutissent à une demande singulière : Arendt demande à tous les humains de penser. Pour prévenir « le mal », comme elle dit, on aurait besoin de la philosophie pour l'exercice d'une raison pensante (ibid. : 34). Mais qu'est-ce que « penser »? Revenant à Kant, Arendt conçoit la pensée par opposition au savoir. Pour Kant, savoir et penser ne s'équivalent pas. Penser, c'est la raison comme urgence de comprendre. « Ce qui laisse entendre que l'occupation de penser est comme le fil de Pénélope : elle défait chaque matin ce qu'elle a achevé la nuit précédente » (ibid. : 37). Au contraire, le savoir expose une connaissance conquise, certaine et vérifiable, assurée.

Bien que notre tradition ait accentué la valeur du savoir, qu'on aimerait bien voir se cumuler, Arendt affirme qu'il est dangereux de croire supérieure l'image d'une pensée figée, de s'enorgueillir d'une pensée aboutie (ibid. : 40). La « pensée gelée » ne représente pas un progrès de l'intellect, un passage salutaire de l'obscur chaos à l'ordre, elle commande la « défrigération », elle réclame d'être ramenée à la vie. C'est ainsi qu'on a tort de croire, toujours d'après Arendt, que les trois *Critiques* de Kant ont ébranlé ou détruit l'espoir du savoir absolu pour ouvrir sur la croyance. Chez Kant, le savoir ferait plutôt place à la pensée (ibid. : 33). Il n'y a pas d'autre moyen de défriger une pensée que la « réflexion soutenue ». Mais qu'est-ce que cela implique?

La réflexion soutenue, la pensée, ne produit pas de définition ou de conclusion définitive, c'est le mouvement de l'intellect lui-même (ibid. : 47). Comme telle, la pensée est un embarras toujours renouvelé (ibid. : 48). C'est pourquoi l'auteure trouve en Socrate la figure indépassée de celui qui apprend à penser, seulement à penser, sans enseigner de connaissance (ibid. : 50). Il est celui qui montre qu'aucune « règle figée ne peut soutenir le vent de la pensée », un vent qui peut très bien se

retourner contre lui-même et favoriser le nihilisme (ibid. : 52)<sup>288</sup>. Sous cet angle, penser implique d'abord la négation : « Penser est indifféremment dangereux pour toutes les croyances et, par soi, n'en crée aucune nouvelle » (ibid. : 54). Dépassée le stade de la négation, la pensée ne promet « aucun mode de conduite définitif, aucune proposition morale, et encore moins une nouvelle définition, supposée décisive, de ce qu'est le bien et de ce qu'est le mal » (ibid. : 37-38). C'est pourquoi Arendt affirme que la pensée est « hors d'ordre ». Mais cela ne la rend pas improductive pour autant. Reprenant certaines conclusions de *Critique de la faculté de juger* (Kant, 1790), la pensée prend forme, s'insère dans le monde, en s'incarnant dans le jugement, et non le savoir. « [L]e jugement, le sous-produit de l'effet libérateur de la pensée, réalise la pensée, la rend manifeste au monde des apparences où je ne suis jamais seul et toujours trop occupé pour pouvoir penser » (Arendt, 1971 : 73). Le jugement est partiel et provisoire, c'est en cela qu'il tranche avec les ambitions démesurées du savoir.

Par opposition à l'habitude du savoir, s'habituer à penser c'est déjà s'habituer à cohabiter avec l'autre croit l'auteure (ibid. : 64). La pensée est le reflet d'une « différence » ontologique, c'est-à-dire la multiplicité identitaire qu'est déjà l'individu. Cette différence ontologique est avec l'identité, dès le début, et la pensée est son double narratif, sa copie dans l'intellect (ibid. : 66). Penser, c'est s'habituer au dialogue avec soi, ce qui prépare plus qu'adéquatement au dialogue avec l'autre.

---

<sup>288</sup> Ce en quoi la pensée menace tout ce qui existe par l'abstraction humaine (en tout ou en partie), comme la foi, l'amour, la politesse, la paix, etc. Par exemple quand, dans son *Banquet*, Platon s'empare de l'amour pour le soumettre au doute et en rechercher l'être; quand il prend ses distances vis-à-vis du discours admis sur la déontologie et l'économie de l'amour pour formuler un discours ontologique, il expose la valeur du concept et la met en jeu. En pensant l'amour, Platon le déplace. Et en « conséquence de ce déplacement, le discours sur l'amour devra affronter le risque de n'être plus un "éloge" » (Foucault, 1984a : 306).

On peut alors se demander si l'exigence de penser n'est pas une requête démesurée? « La pensée [...], en tant que besoin naturel de la vie humaine, actualisation de la différence présente dans la *consciousness*, n'est pas la prérogative de certains mais une faculté présente chez tout le monde » (ibid. : 70). Arendt voit dans la pensée un universel. Pour elle, *la pensée est ce qui fait l'humain*, tous les humains y ont accès et on peut raisonnablement l'exiger de chacun. Selon l'auteure, la division ontologique de l'individu humain doit être défaite, vaincue, pour que la non-pensée soit rendue possible. C'est dire que la non-pensée implique une certaine « dénaturation » de l'humain. Paradoxalement, on cherche activement cette dénaturation, désespérément même. L'humain est enclin à faire taire le dialogue intérieur, cet inquiétant bruit sans promesse de lendemain. Il lui préfère le calme, ou même il appelle le calme « bonheur », un bonheur entièrement défini par la stabilité des valeurs (idem). C'est ainsi que la possibilité de non-pensée guette chacun, et pour Arendt, anéantir le rapport à soi-même c'est déjà obstruer le rapport aux autres.

*Communiquer, ou penser avec les autres.* Habermas, arpentant une route moins intemporelle, propose quelque chose que je juge similaire : « Le rapport à soi réfléchi fonde la *capacité* d'un acteur à *prendre ses responsabilités* » (Habermas, 1987b : 87). La pensée, au sens de raison réfléchissante, permet « la responsabilité » parce qu'elle transforme la morale en pratique *autonome*, une pratique morale qui peut s'étendre à l'ensemble de la société moyennant le développement d'une raison communicationnelle qui vise l'intercompréhension. Les imposants volumes de la *Théorie de l'agir communicationnel* sont une longue défense de la thèse selon laquelle le « monde vécu moderne » offre un potentiel sans précédent pour l'institutionnalisation d'une pareille raison (ibid. : 88). En effet, le monde moderne brise largement les possibilités de formation de consensus par la tradition et, au contraire, les « [...] problèmes de justification et d'emploi des normes [...] se déplacent de plus en plus sur des processus où se forme le consensus par le



langage » (ibid. : 102)<sup>289</sup>. Articulant évolution des idées et histoire, le penseur affirme que l'occasion de mettre en échec les idéologies (y compris les religions) et les médiums régulateurs (essentiellement l'argent et le pouvoir) – bref l'occasion de neutraliser l'hostilité transcendante et celle des machines humaines – se présente actuellement à nos sociétés. À ces grands faucheurs de vies du siècle dernier se substituerait un espace public de coopération fondée sur la communication. « Dans ce processus, la *communauté de foi religieuse*, qui ne fait que rendre possible la coopération sociale, se transforme en *communauté de communication soumise à des contraintes de coopération* » (ibid. : 103).

Puisque les interprétations du sujet sont façonnées par un « savoir collectif », un « contexte » et un « arrière-fond » de valeurs spécifiques, les identités érigent entre elles des barrières imaginaires considérables (Habermas, 1987a : 343). Ces barrières, ces frontières, ne se franchissent pas d'elles-mêmes, un effort éphémère concret doit être mené, ne serait-ce que pour comprendre le discours de l'autre et concevoir qu'il puisse exister une forme de légitimité se situant au-delà de ses propres valeurs. C'est là que se trouve le champ de réflexion de Habermas. L'agir communicationnel se veut être un principe de socialisation dépassant (ou sursumant<sup>290</sup>) les frontières

<sup>289</sup> Le « consensus par la tradition » renvoie à une installation institutionnelle préexistante. Il a le potentiel de régler les conflits dans la mesure où il s'appuie sur une certaine homogénéité des valeurs transcendantes à l'intérieur d'une collectivité. Le monde vécu moderne se construisant en partie sur la base d'une critique de la tradition (pensons entre autres aux Lumières) et démontrant une relative ouverture à la diversité identitaire, il rend le consensus par la tradition difficilement praticable. À partir de là, Habermas pense que les collectivités sont confrontées à une alternative politiquement décisive : dans mes termes, elle revient à se demander si nous agissons en machines ou en humain. Les différents domaines d'activités accoucheront-ils en vase clos de leurs propres normes sur la base des rapports de force qui y ont cours? Laisserons-nous l'économie être dominée par des « lois du marché » devenues presque autonomes, où les dominerons-nous par la force de notre raison communicationnelle? De même, le monde bureaucratique et ses procédures régiront-ils l'espace public ou ce dernier le monde bureaucratique? Le « consensus par le langage » renvoie à un usage public de la raison, par le biais duquel la collectivité prend l'apparence d'un sujet pensant capable de prendre des décisions par la discussion. La *Théorie de l'agir communicationnel* est un long argumentaire qui, non content de soutenir la possibilité de cette deuxième forme de consensus à notre époque, s'efforce à montrer comment la raison communicationnelle peut et doit redonner vie à l'espace public moderne (1987).

<sup>290</sup> La sursumption est une notion hégélienne qui dispute à la subsomption l'origine du concept. Si le concept procède de la subsomption, c'est qu'il n'est qu'une formulation générale unifiée de plusieurs

identitaires (ibid. : 345). Accentuant plus le potentiel de fongibilité du langage que la duplicité du narratif, *Habermas voit dans le langage le pouvoir de tout ramener à lui et donc de tout réfléchir*. Dans le cadre de l'hypernarrativité propre à l'État moderne,

il va de soi que ni la science ni l'art n'assument l'héritage de la religion; seule la morale déployée en éthique discursive, condensée dans la communication, peut, *dans cette perspective*, se substituer à l'autorité du sacré. En elle, le noyau archaïque normatif s'est dissous, avec elle se déploie le sens rationnel d'une validité normative (Habermas, 1987b : 104).

Si l'hypernarrativité a d'abord favorisé la « technicisation du monde vécu » sous la forme de l'autonomisation des médiums régulateurs, elle débouche maintenant sur les « technologies de la communication », qui offrent un potentiel sans précédent pour construire un espace public sain et démocratique (ibid. : 201).

### *La raison inefficace*

Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison.

On ne souhaite jamais ardemment ce qu'on ne souhaite que par raison. (La Rochefoucauld, 1976 [1665] : maximes 42 et 469)

Quel intérêt peut bien avoir la figure de Dionysos face à ces réflexions? Dépeignant la naissance et l'arrivée en Grèce<sup>291</sup> du dieu olympien le moins ancien (Graves, 1958 : 30 et 67), le mythe de Dionysos est intéressant parce qu'il est tardif, parce qu'il est directement lié à la tragédie et parce qu'il est le récit de la démesure divinisée. Dionysos, le dieu de la tragédie, des instincts déchaînés, de la foule en furie et de la panique (Dante, 2005 [1316] : chant XVIII, 91-93), nargue la morale ordinaire et son culte la choque. Il donne par là l'occasion d'une problématisation toute spéciale : que peut-on apprendre de la naissance d'un dieu tel que celui-ci?

---

idées particulières – par exemple quand on définit le concept de la justice en collectionnant des gestes estimés justes. La sursomption, au contraire, met l'accent sur l'effort spéculatif, c'est-à-dire sur la le mouvement actif de la conception. Sursumer, c'est le geste qui consiste à dépasser les différences par un effort de la raison – par exemple quand on redéfinit la justice après en avoir éprouvé les injustices.

<sup>291</sup> La diffusion progressive et violente du culte de Dionysos est évoquée par Quinte-Curce quand il met en parallèle le destin du dieu avec celui d'Alexandre le Grand – duo auquel il ajoute ailleurs Héraclès. Il souligne surtout qu'ils ont en commun d'« avoir parcouru en vainqueur toutes les contrées, depuis l'Hellespont jusqu'à l'Océan », mais en sens inverse (2005 [Ier siècle apr. J.-C.] : III, §46).

Dans cette perspective, *Les Bacchantes* d'Euripide donnent l'opportunité d'approcher ce mythe à partir d'un texte qui a vu le jour dans la même Athènes que celle de Socrate, figure par excellence de la communion morale de la raison et de la vertu chez Nietzsche.

Je donne d'abord un aperçu schématique de la pièce d'Euripide en guise de repère. Le texte des *Bacchantes* se présente comme une sorte de compétition : qui rétablira l'ordre, de Dionysos ou de Penthée? Ce dernier, roi de Thèbes, mise sur son bon jugement et sur la force de la maison royale pour sauver la cité, en proie à une panique épidémique (Euripide, 1962 [Ve siècle av. J.-C.] : 1226). Il demande même directement à Dionysos : « Que gagne-t-on à célébrer ce culte? » (ibid. : 1233). Pour lui, en effet, l'état dionysiaque n'inspire en rien la piété, il est plutôt « comme le feu d'un incendie », pure « folie », une « grande honte pour la Grèce » (ibid. : 1246). Face à lui, ou peut-être contre lui, il y a Dionysos, le Chœur, Cadmos (fondateur mythique de Thèbes) et Tirésias (célèbre devin qui se passe de présentation). Tous soutiennent le discours selon lequel la force et la raison n'existeraient qu'en superficie de l'ordre politique. Non seulement ne suffisent-elles pas à assurer la vie en société, mais elles n'y auraient que peu de part, sinon aucune. C'est ainsi que Tirésias affirme que « les traditions héritées de nos pères, vieilles comme le monde, aucun raisonnement ne les renversera, quelque découverte que fassent les plus profonds esprits » (ibid. : 1222). Cadmos, tentant de dissuader son petit-fils, dit à Penthée : « en ce moment, ton esprit flotte et ta raison n'est que folie » (ibid. : 1226). Le Chœur en rajoute : « Il est une sagesse qui est pure folie. Les pensées qui dépassent l'humain accourcissent la vie, car qui vise trop haut perd le fruit de l'instant. C'est, je pense, ou délire ou erreur que d'agir de la sorte » (ibid. : 1229). Et Dionysos lui-même : « Ma raison voit le mieux ce qui compte le plus » (ibid. : 1243).

Ce débat a un terme : les femmes de Thèbes, en proie au délire dionysiaque, déchirent littéralement le corps de Penthée et tout revient dans l'ordre. Tel un prêtre dans un rituel sacrificiel, ou plutôt tel le modèle d'un prêtre, Dionysos prépare soigneusement ce meurtre depuis le tout début : « Je vais le revêtir des ornements sous lesquels il ira dans l'Hadès, massacré par les mains de sa mère. [...] Et il aura appris que Dionysos fils de Zeus finit toujours par se montrer aux hommes le plus redoutable des dieux et le plus doux aussi » (ibid. : 1252). Après quoi le Chœur s'empresse de surligner : « Que jamais nos pensées n'imaginent rien qui soit supérieur aux lois! [...] Les hommes rivalisent de splendeur, de puissance. Chacun de ces milliers d'humains nourrit des milliers d'espérances » (ibid. : 1253-1254). Une fois le massacre de Penthée par les Bacchantes réalisé, une fois sa divinité triomphalement révélée aux Thébains, une fois son culte implanté avec succès en Grèce, à la toute fin de la pièce Dionysos affirme : « Si vous aviez appris la modestie qui sied à l'homme, au lieu de vous y refuser, vous vivriez dans le bonheur, protégés par le fils de Zeus » (ibid. : 1275)<sup>292</sup>.

*Mensonge civilisé, vérité barbare.* La conception nietzschéenne de l'opposition d'Apollon et de Dionysos se prête aisément à une interprétation accentuant l'humanité et l'animalité. Apollon est en quelque sorte le dieu de la limite qui n'est pas dépassée, en lui sont absentes les émotions les plus violentes, il est le dieu de la mesure (Nietzsche, NT : §1). Dionysos, à l'inverse, divinise l'état de panique, l'ivresse et même l'anéantissement de la subjectivité (idem). L'humain, fort de ses identités transcendantes, trouve dans la figure d'Apollon une image sublime et rassurante de lui-même, une image de « santé ». Aux prises avec des souffrances qui ne cessent jamais et des contradictions irréductibles qui jaillissent de partout, les

<sup>292</sup> Il est par ailleurs intéressant de remarquer que si Dionysos a parfois été associé à Satan au cours de l'histoire de l'Occident chrétien, il n'en demeure pas moins que son mythe présente de nombreux points communs avec le récit évangélique. Comme le Christ, certains textes le font naître d'une vierge; comme lui, il meurt puis ressuscite; comme lui, il monte au ciel et s'assoit à la droite de Zeus; comme lui, il descend aux enfers après avoir révélé sa nature divine à l'humanité; comme Marie, Sémélé est honorée de l'assomption (Graves, 1958 : §14, §27).



humains ont soif de libération par le rêve. Une soif impossible à épancher, mais un rêve sans lequel on ne survivrait pas (ibid. : §4). On donne une belle apparence à l'« abîme » par la différenciation (entre les choses). Cette différenciation est l'esquisse d'un arrière-monde d'ordre sensé qui se reflète dans les mœurs par le principe moral de mesure (idem). Tout ce qui échappe à cet ordre semble inhumain, barbare, pré-apollinien, titanique, etc. En face de ce gain précieux, Dionysos apparaît longtemps comme une dissonance, quelque chose de barbare dont le culte existe partout autour de la Grèce mais qui ne parvient pas à y pénétrer. Dionysos, la démesure et l'excès, ressemble à une menace pour la civilisation. La bestialité dionysiaque a l'apparence de la « maladie », une monstruosité qui s'accompagne de tout ce qu'on nomme d'ordinaire folie (ibid. : §1).

Nietzsche croit que la civilisation grecque « apollinienne », c'est-à-dire d'avant la naissance de Dionysos, en vient toutefois à se dessécher dans son humanité, à s'y perdre. Tant et si bien que le culte de Dionysos devient nécessaire à la survie de la civilisation. Réprimant trop l'animalité humaine, la culture apollinienne génère contre elle-même un besoin de réconciliation de l'homme avec l'homme et avec la nature par l'effacement de la différence, par la rupture de toutes les conventions (idem). L'état dionysiaque prend alors apparence d'un renoncement à soi-même qui atteint jusqu'aux individuations symboliques les plus habituelles : il doit créer l'unité avec le monde, redonner les humains au monde (ibid. : §2). En somme, l'état dionysiaque est celui de l'oubli de soi-même en tant qu'individu humain, devenu trop humain (ibid. : §2 et 4). L'homme grec (mais aussi l'humain en général) passe le plus clair de sa vie à fixer Apollon du regard et cela le rend malade. Il y remédie en se perdant occasionnellement dans Dionysos. Apollon, le rêve, et Dionysos, l'ivresse, deviennent les deux pôles moraux de la tragédie grecque, qui exprime cette tension culturelle (ibid. : §1 et 2).

Pour Nietzsche, l'« esprit socratique » est quelque chose comme un renouveau, une renaissance d'Apollon, mais avec des spécificités supplémentaires et pleines de conséquences. L'esthétique socratique ne se satisfait pas d'une beauté plastique, le raisonnable en devient l'étalon de mesure (ibid. : §13). Multipliant les dialogues et ne parvenant à trouver que fort peu de « raison » partout où il tourne le regard, le principe d'identité entre la beauté et la raison de Socrate le mène donc naturellement à une critique généralisée. C'est « Socrate contre le monde » (idem). Le nouveau critère de beauté par schématisation logique n'épargne ni l'art ni la tragédie (ibid. : §14). C'est ainsi, nous dit Nietzsche, que Socrate reprochera à la tragédie de ne pas savoir dire la vérité et de ne pas s'adresser aux philosophes (idem).

Nietzsche trouve dans ce Socrate le germe d'un biais moral propre à la volonté de savoir : l'optimisme. Cet optimisme trouve sa source non dans la vérité mais dans la jubilation du raisonnement porté à son terme et dans l'assimilation de la vertu et de la raison (idem). L'individu raisonnable revendique l'orgueil d'être l'homme de bien. C'est la *passion* propre à l'homme théorique, celui qui tire sa valeur de la vérité, celui qui se passionne pour la vérité (ibid. : §15). Le secret de la science, écrira même Nietzsche, est une passion effrénée devant l'illusion apollinienne de pouvoir atteindre les profondeurs de l'Être par la pensée afin de le corriger, le maîtriser, le rendre raisonnable (idem)<sup>293</sup>. *Il s'agit là d'une ambition colossale.* « Socrate est l'archétype de l'optimiste théorique, qui attribue à la fois, dans la possibilité d'approfondir la nature des choses, au savoir, à la connaissance, la vertu de la panacée, et tient l'erreur pour le mal en soi » (idem). Cet optimisme reste vain, il ne débouche pas sur la réalisation de l'espoir qu'il laisse planer. Deux problèmes

<sup>293</sup> Comme le soutient Foucault dans son *Histoire de la sexualité*, la philosophie socratique incarne un projet d'« éducation des adultes » où le souci de perfectionnement de soi-même implique de manière isomorphique le perfectionnement du monde. Tout cela par le seul moyen de la raison, grâce à laquelle le philosophe devient son propre objet d'étude en ayant en vue la vertu (Foucault, 1984b : 70). L'isomorphisme philosophique trouve une représentation particulièrement saillante dans la *République* de Platon, où l'équivalence entre l'âme individuelle et la cité est posée directement – rapportant deux niveaux d'analyse à la même logique politique (1966 [IVe siècle av. J.-C.] : 187).

de taille se dressent en effet très rapidement sur le chemin de l'homme théorique : l'infinie profondeur de l'univers contre les évidentes limites des capacités du sujet et le caractère si souvent vital de l'erreur (voir partie 3, chapitre 3, pages 305-311). Malgré son ambition, l'esprit socratique est en fin d'analyse un baume apollinien comme les autres, et la science en général avec lui (ibid. : §18).

C'est ainsi qu'il est possible de comprendre pourquoi Nietzsche accorde son attention à Euripide : celui-ci est à ses yeux l'auteur tragique qui s'inspire sa vie durant du socratisme esthétique, introduisant le critère de raison dans la tragédie pour mieux la corriger (ibid. : §12)<sup>294</sup>. À cet égard, *Les Bacchantes* sont en quelque sorte un aveu d'échec qui survient à la fin de la carrière du poète (idem). En revisitant l'origine de la tragédie chez Dionysos, cette pièce remettrait précisément en question l'optimisme socratique et montrerait au grand jour la superficialité tout esthétique du pouvoir de la raison. L'enjeu que cela fait apparaître est le suivant : la volonté de sortir de la violence par la raison reflète un biais évaluatif optimiste ou un véritable potentiel?

*Du « Kudos ».* Je laisse Nietzsche et je poursuis avec Girard, qui s'intéresse plus directement au texte d'Euripide et arrive à des conséquences moins ouvertes. Rappelons d'abord le credo de l'auteur : « nous affirmons donc que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet; sa fonction est de perpétuer ou de renouveler les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de prévenir la violence réciproque » (Girard, 1998 : 140). Le religieux doit déshumaniser la violence, il doit mentir afin de soustraire à l'homme une partie de sa violence, *sa nature est d'enrayer l'escalade de la violence réciproque* (ibid. : 201-202). La crise sacrificielle est le moment où l'ordre des différences religieuses n'arrive plus à tenir au sein d'une identité transcendante, le moment où la violence sainte ne se distingue plus aussi évidemment de la violence criminelle (ibid. : 211). C'est un moment où

<sup>294</sup> Une collaboration que Diogène Laërce discute, par ailleurs (1999 [III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.] : 226).

les dogmes font place aux efforts de raison et de force de chacun, et à cause de cela la violence revient entièrement sur terre, avec les humains. *Ceux-ci redeviennent la mesure de la violence*. Et c'est bien là tout le problème.

Pour Girard, la naissance tardive de Dionysos et de son mythe est directement liée à une crise sacrificielle concrètement survenue à l'époque du rayonnement politique et culturel de Thèbes dans la Grèce mycénienne. Il serait le dieu associé au lynchage ayant mis un terme à la crise, ayant rétabli l'ordre après que celui-ci se soit écroulé (ibid. : 200). La pièce d'Euripide relaterait l'affirmation selon laquelle la raison est impuissante devant la violence réciproque, qu'elle la nourrit au lieu de l'atténuer. Seuls les dieux seraient capables de faire échec à la violence, c'est-à-dire que la paix aurait effectivement besoin de la narration, mais seulement sous la forme du « mensonge » religieux<sup>295</sup>.

La tragédie grecque n'est pas qu'une manière esthétique de voir les choses, elle repose la question de la nécessité du religieux à un moment où la raison atténue l'évidence de cette nécessité – ce qui a tout à voir avec l'Occident contemporain par ailleurs. La conception tragique de cette nécessité remonte jusqu'à *L'Iliade*, Girard accentuant un parallélisme dans l'usage du terme *Kudos*. La tragédie n'envisage pas le *Kudos* comme nous envisageons la gloire, mot avec lequel on le traduit habituellement en français. Le *Kudos* s'adresse en effet à la violence dans son moment victorieux, tout comme la gloire, mais il exprime aussi une fascination qui se distingue mal de l'adoration des dieux (ibid. : 225). La violence d'un dieu offre l'image du « coup décisif » couronné de succès, le coup auquel on ne peut rien répondre, qui est sans appel. Le concept de « dieu » lui-même, permet de se

<sup>295</sup> Une thèse que l'on retrouve notamment chez Tite-Live et Machiavel. Tite-Live, par exemple, qui semble être peu ou pas religieux, n'en pense pas moins que la religion est absolument nécessaire à la paix. En temps de guerre, affirme-t-il, l'harmonie de la collectivité est due à la peur de l'ennemi; en temps de paix, cette harmonie n'est maintenue que par la crainte qu'inspirent les dieux (voir entre autres 2004 [Ier siècle apr. J.-C.] : I, §19). Cosmogoniquement laissés à eux-mêmes, les humains sont à l'origine d'une violence qu'ils sont absolument incapables de surmonter.



représenter une violence victorieuse éternelle, la véritable source de l'autosuffisance divine selon Girard (ibid. : 220). Les hommes flirtent avec le *Kudos* dans la tragédie grecque, mais pour eux elle est quelque chose qui tourne sans cesse, qui ne se fixe jamais. La tragédie dit qu'il n'y a pas de victoire décisive entre les humains, elle dit que les seuls dieux ont ce privilège (ibid. : 222 et 225). Les rapports de forces favorisent tantôt l'un tantôt l'autre, et les hommes n'arrivent à jouir du *Kudos* qu'« *aux dépens les uns des autres* » (ibid. : 226). Pour sortir de la violence réciproque qui se nourrit d'elle-même, l'orgueil humain doit être brisé : Girard tire des *Bacchantes* la leçon selon laquelle la raison non religieuse ne peut rien contre la violence.

#### *Transsubstantiation quelque part sur le seuil*

Comme pour sceller la rivalité des deux positions exposées ci-haut, dans l'introduction de sa *Théorie*, Habermas juge pessimiste l'approche de Nietzsche, marquée qu'elle serait par une « défensive désespérée face à une tradition prétendument écrasante du platonisme » (Habermas, 1987a : 10). Pourtant, le lecteur s'en doute, il y a quelque chose d'insuffisant dans ce débat. Je ne peux que suivre Nietzsche lorsqu'il écrit qu'il est indifférent d'être pessimiste ou optimiste : dans les deux cas il s'agit de biais parfaitement égaux dans l'erreur (Nietzsche, NT : §15). Ils expriment tous les deux une prise de position qui survient trop tôt, qui se prépare à dire non aux perceptions et aux propositions. Ils relèvent en partie d'une attitude, d'un positionnement politique. Le risque inhérent à la position pessimiste est de réduire le discours à un effort d'anticipation de peines à venir pour les encaisser avec moins de souffrance; le risque inhérent à la position optimiste est de réduire le discours à un effort pour accéder à l'énergie de l'espoir – ce que Godbout, lisant Nietzsche, appelle « la réconfortante naïveté de l'optimisme » (2008 : 71). Avant de me prononcer directement sur la sortie de la violence, il importe de m'ouvrir un espace sur le seuil de ces deux positions pour m'y loger. La manière avec laquelle Arendt tranche la question de l'optimisme et du pessimisme peut servir à illustrer la

relative équivalence indécidable de ces deux positions. De même, le désenchantement tardif de Freud à l'égard de la science permet d'esquisser la position sur le seuil que je recherche.

*Paradoxe de l'indécidabilité.* L'optimisme d'Arendt, même s'il réapparaît à chaque fois au terme de ses raisonnements, est ancré dans le paradoxe. Certes, la penseur refuse farouchement la thèse de l'humain animal, s'attaquant même explicitement à Lorenz (1972 : 160). Elle dédaigne à remettre en cause l'idée selon laquelle l'humain et l'animal sont différents en substance, allant jusqu'à humaniser la « furor » :

C'est seulement au cas où l'on a de bonnes raisons de croire que ces conditions [la misère et la souffrance] pourraient être changées, et qu'elles ne le sont pas, que la fureur éclate. Nous ne manifestons une réaction de fureur que lorsque notre sens de la justice est bafoué [...]. (ibid. : 162)

Et pourtant, ce n'est pas toujours par la force de ses arguments qu'elle en arrive là. En effet, Arendt laisse souvent transparaître sa préoccupation quant à ses responsabilités morales en tant qu'auteure. J'ai souligné plus haut (partie 4, chapitre 1, pages 345-346) comment les dialectiques de Hegel et de Marx, aux yeux d'Arendt, ne sont pas seulement des idées brillantes sur le plan théorique, mais aussi de puissants moyens d'apologie de la violence par l'espoir qu'elles suscitent (ibid. : 157). Et d'ailleurs elle trouve chez Sartre et Fanon des modèles d'irresponsabilité intellectuelle à cet égard, deux auteurs qu'elle fustige pour l'insouciance avec laquelle ils franchissent le pas entre la dialectique et la justification de la violence. Au retour de la vague, Arendt applique cet enseignement à ses propres écrits en tentant systématiquement de se placer du côté du « bien ». Par là, son « éthique de la responsabilité » se traduit vite en contraintes d'écritures, des contraintes qui viennent s'ajouter à sa volonté de vérité.

En matière de volonté de vérité, justement, l'optimisme théorique d'Arendt ne va pas sans une critique radicale. Pour que les gens soient à la hauteur de l'idéal

humain, croit-elle, il faudrait minimalement qu'ils daignent s'intéresser à eux-mêmes, et c'est là quelque chose qu'ils ne font presque jamais. « Nous savons bien que les êtres humains sont capables de réfléchir – de dialoguer avec eux-mêmes – mais combien sont-ils, ceux qui se livrent à cette peu profitable entreprise? » (ibid. : 67) J'ai beau chercher, je ne trouve pas dans son œuvre l'argument décisif qui permette la conciliation entre l'idée d'une exigence universelle de pensée et celle de sa réalisation impossible ou improbable. Alors qu'Arendt défend ces deux idées abondamment, il semble que ce soit ultimement dans sa volonté de produire une œuvre responsable qu'elle trouve le moyen de trancher en faveur de la première. Intention louable qui révèle davantage un paradoxe qu'elle ne le résout.

*Une paix quelque part entre servilité et liberté de la raison.* Comme j'ai pu l'affirmer à propos de l'approche anthropologique dans la première partie, le discours psychanalytique penche vers le pessimisme théorique, notamment quand il met en scène ce que j'ai nommé le « drame de la violence ». Le fait même de mettre l'inconscient au fondement de la psychologie constitue déjà une critique ouverte de la raison et de son empire. Si la perspective de la « guérison thérapeutique » nourrit un certain optimisme tout au long de l'œuvre du Freud, ses textes tardifs, *Moïse* par exemple, appuient lourdement sur l'idée d'une tendance à la surestimation du pouvoir de nos capacités intellectuelles et laissent pointer un sérieux doute quant aux espoirs que l'on peut fonder sur la science (1986 [1939] : 152-153). D'après Vignault, le dernier Freud concède que la « dictature de la raison sur la vie pulsionnelle » n'est au mieux accessible qu'à un petit nombre d'individus, et seulement au prix d'efforts soutenus et coûteux (2008 : 65). C'est pourquoi Enriquez peut se revendiquer de Freud quand il formule ainsi ce que la raison n'arrivera jamais à maîtriser totalement : « à savoir le désir et la haine de l'autre, le désir de créer et celui de détruire. Elle pourra, certes, les apprivoiser et tenter de modifier les rapports de force; elle ne pourra jamais les faire disparaître ou les rendre inopérants. » (1983 : 21)

Le Freud tardif, celui qui se drape de l'habit du sociologue, dessine quelque chose comme l'horizon d'une paix improbable qui oscille entre deux pôles. Je reprends à mon compte et je schématise. D'une part la raison servile, soumise aux valeurs transcendantes et aux machines, qui produit la paix par l'obéissance aveugle aux lois mais qui produit la guerre par ce même aveuglement. C'est l'humain névrosé et délirant, pacifié en vertu de sa névrose et de son délire. Il faut y voir la raison qui s'incarne sous forme d'installation institutionnelle. D'autre part la raison libre, l'identité éphémère qui s'émancipe de son état de servitude à l'égard de la transcendance, qui veut (ou qui peut vouloir) produire la paix par la force de sa réflexion mais qui échoue en raison de sa faiblesse et de son isolation. C'est l'humain éphémère qui se bat en vain contre les pulsions de son corps (substantielles et permanentes), les grandes valeurs de sa collectivité (transcendantes et durables) et les agencements mécaniques de valeurs. En fin de compte, les raisons servile et libre (qui n'existent nulle part dans leur forme pure) ont en commun d'aboutir à une paix partielle, inachevée, imparfaite<sup>296</sup>.

L'intérêt du pessimisme théorique de Freud réside dans l'élément dynamique qu'il introduit exactement là où Arendt tranchait abruptement. Il y a un point de contact entre raison servile et raison libre : la limite de l'une est le commencement de l'autre, et vice versa. Lorsque la raison servile (par exemple religieuse) ne retient plus l'hostilité, quand elle devient une force de désinhibition, seule la raison libre est

---

<sup>296</sup> Il est fort intéressant de constater le sentiment de profonde insatisfaction manifesté par Enriquez à l'égard du pessimisme freudien, lui qui est d'habitude si prompt à admettre toute affirmation de Freud comme une vérité acquise. Enriquez s'approprie ce pessimisme, mais en vient tout de même à le recouvrir d'une couche d'espoir dont la forme est singulière. Il procède d'abord à une sévère mise en accusation de l'État, qui devient la figure de tous les maux, de toutes les injustices, de toutes les violences. Puis il conçoit l'autre de l'État, et les possibilités infinies sur lesquelles il semble ouvrir. « Seule une autre conception de la rationalité pourra enrayer cette marche [celle de l'État]. Elle en est encore à ses balbutiements. » (Enriquez, 1983 : 326) Ce faisant, il formule un fantasme de contrôle particulièrement intense qui ressemble à un retour au rationalisme : le salut réside dans l'acquisition d'une « meilleure » rationalité qui permettra de mieux contrôler le cours du monde (ibid. : 446). Au moment crucial, les ténébreuses profondeurs de l'inconscient disparaissent et la raison renaît tel le phénix.



à même de prendre le relais de l'inhibition par le truchement d'un travail de retour réflexif sur l'identité hostile. De même, puisque la raison libre ne peut fournir qu'un effort à la portée et au souffle courts, la raison servile lui offre le repos et la facilité par lesquels la vie devient supportable tout en fixant des limites à sa puissance de dévastation.

Pour dire la chose autrement, (a) la raison servile (la grande morale et les machines) est toujours aréflexive, elle produit l'inhibition par la force de son agencement, mais c'est en vertu de cette même force qu'elle se montre impuissante à contrer sa propre violence. Si elle s'inscrit dans la durée d'une collectivité, c'est précisément parce qu'elle n'est pas sans cesse révisée par le premier venu. Comme le laisse entendre Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*, avec de bonnes institutions, en l'occurrence celles de la république, la concorde est possible « même pour un peuple de démons » (1985 [1795] : 70). Mais, précisément parce qu'elle façonne les individus plus qu'elle n'est façonnée par eux, la raison servile offre la paix au même et la guerre à l'autre. En tant que pensée aboutie et non pensée en mouvement, elle ne s'adapte pas aisément aux propositions et aux événements imprévus. Les valeurs religieuses et nationales, par exemple, sont susceptibles de participer grandement à la densité durable d'un tissu collectif, mais elles fournissent du coup un matériel très riche pour entretenir les braises de l'hostilité. C'est en empruntant cette voie que Talal moule son désir de vengeance particulier aux lignes de démarcation confessionnelles qui divisent le Liban en guerre civile (Kreidie et Monroe, 2002 : 24); que la Russie trouve l'énergie nécessaire pour repousser la Grande armée de Napoléon (Tolstoï, 2004 [1869] : 78-79).

(b) La raison libre est toujours coincée avec l'individu, c'est pourquoi elle est invariablement marquée au fer rouge par sa faiblesse et son isolement, et cela la soumet à la tentation continuelle d'abdiquer en faveur de la servilité. C'est ce qui se produit, par exemple, quand on renonce à contredire une idée soutenue par la

majorité parce que l'on se laisse accabler par la grandeur de celle-ci (Tocqueville, 1961 [1835] : 380-384). Cependant, à chaque fois qu'elle se refuse à la servilité, elle devient raison réflexive. Elle peut dès lors entreprendre de se poser les problèmes de l'hostilité et de la violence, chercher à se concilier l'altérité ou à inventer des voies de sortie. C'est ce qu'entreprend avec un relatif succès Simone de Beauvoir dans le *Deuxième sexe* pour les relations homme/femme, par un effort de synthèse qui démonte l'opposition (1949). L'obstacle principal qui se dresse alors sur la route de la raison réflexive (en plus des désagréments moraux qu'elle apporte à celui qui s'y risque) vient de la difficulté de reporter un succès micropolitique au niveau macropolitique, de passer de l'individuel au collectif. C'est-à-dire que vaincre sa propre violence par la pensée est une entreprise beaucoup plus facile à mener individuellement que collectivement<sup>297</sup>. Quoi qu'il en soit, il n'existe apparemment aucun autre moyen de parvenir à autonomiser l'inhibition, comme il ne semble y avoir aucun autre lieu de mise en perspective du véritable nœud de toute violence, soit l'identité hostile. À proprement parler, la collectivité est « plus » réelle que l'individu, mais elle n'en demeure pas moins incapable de penser ou d'évaluer. Si je parviens à modérer mes orgueilleuses ardeurs à l'occasion d'un débat venimeux, je peux certes servir d'inspiration à mes interlocuteurs, mais je ne peux pas défaire leur hostilité à leur place. Plus les interlocuteurs sont nombreux et plus il y a de distance entre leurs identités, plus le problème se complexifie.

(c) C'est dans l'équilibre précaire entre les deux termes (l'institution et la pensée; les raisons servile et libre) que réside par conséquent la paix, une paix qui renvoie à chaque fois à un processus identitaire spécifique. Mais quittons Freud pour mieux reprendre la réflexion en main.

---

<sup>297</sup> En effet, (1) si l'individu X est le seul à réfléchir, il s'engage dans un combat inégal contre l'aréflexion de la collectivité. (2) S'il a les moyens d'imposer le fruit de sa réflexion, il aura contribué à façonner un nouveau pan de raison servile pour sa collectivité. (3) Si plusieurs individus, voire tous, réfléchissent, il faudra alors affronter le problème de la coordination des vues ou entrer en lutte (le problème des frères jumeaux ennemis). C'est cette dernière voie qui semble la plus praticable, mais elle n'est en rien évidente.

*Géométrie de la sortie de la violence*

« Aimez qui vous a fait du mal » (Dante, 2005 [1316] : chant XIII, 36). Après 2000 ans de civilisation chrétienne, l'exigence christique, telle que se la représente Dante, demeure sans aucun doute un horizon des plus lointains. Cela montre assez bien, il me semble, la difficulté qu'il y a à contrecarrer la logique de l'hostilité et à éteindre les feux roulants de la violence. Comme le suggère le propos qui vient d'être tenu, pourtant, si la « raison » ou la « pensée » n'y peuvent pas grand-chose, elles ne sont pas parfaitement impuissantes. À envisager la sortie de la violence à partir des axes développés dans cette thèse – substance permanente, transcendance durable et vivante éphémérité, d'une part, bête, humain et machine, d'autre part –, différentes voies correspondant aux différents types de processus d'identification sont discernables. Certaines d'entre elles doivent en effet quelque chose à la raison, d'autres peu ou pas du tout. Se « libérer » de la violence renvoie à la liberté éthique de l'humain qui se déploie sous la forme d'une esthétique de surface.

Si cette thèse avait à témoigner d'une seule réalité, ce serait que le tissu individuel et collectif de l'humanité est formidablement propice à la violence. Une nature animale qui est là pour rester, logée jusque dans la plus minuscule des micropolitiques, jusque dans l'atome, la cellule, la molécule, le système nerveux, les organes. Des cultures humaines qui dédoublent chacune à leur façon cette nature et qui ne parviennent à délimiter des zones de paix qu'au prix de redoutables et complexes élaborations dont le potentiel de violence dépasse absurdement celui de la bête qu'elle prétend surpasser. Vite confondue par les dédales de son labyrinthe symbolique et narratif, l'humain se dédouble à nouveau pour devenir machine, et alors sa violence en vient à lui échapper comme par excès d'abstraction. C'est pourquoi il ne fait pas de doute que *l'hostilité et la violence conviennent à la chose humaine*, dans tous les espaces et dans tous les temps de sa subjectivité.

Endiguer des émotions, produire de l'identité ou la déjouer par la pensée, opposer la probité au mensonge mondain pour enrayer sa mécanique, tout cela est possible dans une certaine mesure. Ce qui n'est pas possible, en revanche, c'est d'envisager un triomphe substantiel sur l'hostilité et la violence. La chose humaine demeurera politique et nous retournerons perpétuellement à la violence. L'hostilité implique le renfermement d'une identité sur elle-même qui pousse au durcissement de son opposition à l'autre. Elle est accélération du rapport à soi et décélération du rapport à l'autre, de telle sorte qu'elle débouche sur un biais réflexif disposant à manœuvrer dans le sens d'une auto-défense bornée. Elle est un devenir-disjonction. Comme on a pu le voir plus haut, la violence a pour effet identitaire fondamental d'aggraver cette rupture et de produire un climat d'intensification. Dans cette perspective, la sortie de la violence requiert de sauvegarder, de reconstituer ou de construire une réalité relationnelle justement là où une logique d'individualisation est à l'œuvre, une logique de morcellement de la subjectivité. Si le passage de l'hostilité à la violence n'a pas été préalablement enrayeré par un processus identitaire positif – alors que les valeurs communes se sont révélées sans effet, les institutions incapables, les tentatives de conciliation infructueuses, etc. –, la violence se terminera ou bien par l'usage décisif d'une force supérieure, ou bien à la faveur d'un travail identitaire réflexif. Surmonter la violence exige des individus, seul niveau d'analyse où la réflexion est possible, qu'ils se lancent dans un effort de représentation identitaire, ou, pour mieux dire, dans un effort de production artificielle d'identité qui peut très bien s'avérer démesuré.

L'art dont il s'agit implique de parvenir à suspendre son jugement en attendant que la représentation de l'autre rattrape son retard sur la représentation de soi. Il exige de renoncer à la valeur obtenue contre l'autre, il nécessite de sacrifier sa valeur au lieu de sacrifier l'autre. Opération contre-intuitive et fragile s'il en est une, reposant de surcroît sur cette subjectivité fragile et peureuse qu'est l'identité éphémère. L'identification négative encourage le rejet de l'autre, et ce rejet favorise des



tentatives d'appropriation de l'autre. Plus l'exclusion est radicale, en effet, plus l'autre se définit à partir d'une image de soi. En ce sens, l'individualisation identitaire a pour effet direct de nourrir l'inaptitude à réfléchir en des termes relationnels, elle engage l'identité à revenir en boucle sur elle-même. Son effet le plus caractéristique est de neutraliser l'aptitude à la réflexion relationnelle. Ce qui doit être réalisé artificiellement, concrètement, c'est donc le passage d'une appropriation qui rejette à une appropriation qui relie. C'est-à-dire qu'il faut nécessairement que la réflexion renverse l'appropriation de l'autre, qu'elle refasse en sens inverse le chemin du processus d'identification négative, et ce dans l'isolement où la confine l'individualisation : l'autre approprié doit faire l'objet d'une valorisation abstraite *à laquelle il ne prend pas part*, c'est-à-dire une valorisation qui se fait *en son absence* et qui n'est destinée qu'à rendre envisageable de s'arrêter un instant pour entendre l'écho lointain de son identité. En quelque sorte, la réflexion relationnelle en situation de violence renvoie à un individu qui joue à être une relation.

Si j'évoquais la probité un peu plus haut, c'est parce qu'elle est l'un des noms que peut porter cet « art de l'identité ». En effet, en tant que principe de vérité envers soi-même (contrairement à l'honnêteté, qui est un principe de vérité envers les autres), la probité révèle deux visages. (1) Elle est l'attitude de celui qui se sait possédé par ses identités – ce en quoi elle envisage l'identité dans sa pesanteur, de façon à constamment s'en ressaisir dans toute sa gravité. La probité en tant que perspective qui pèse et assume la déterminante lourdeur de l'identité. (2) Elle est aussi l'effort par lequel le sujet surmonte ses propres identités – en quoi elle envisage l'identité dans sa légèreté, comme un simple jeu en surface. La probité en tant que perspective qui saisit et exploite la légèreté superficielle de l'identité pour la pétrir. Ces deux facettes font de la probité la vertu cardinale du sujet le mieux outillé pour sortir de la violence en général (qu'elle dérive d'une hostilité de bête, d'humain ou de machine). Et si, comme je l'ai soutenu plus haut (partie 3, chapitre 3, pages

311-314), la machine se fonde sur le mensonge mondain, ce mensonge qui existe en vertu de la complicité complaisante de ceux qui y vivent et qui s'abreuvent de sa valeur, il faut aussi concevoir la probité comme l'attitude contraire, comme l'image négative de la machine en particulier.

En tenant compte du caractère à chaque fois incontournable de l'identité éphémère, chacune des deux autres formes d'espace-temps identitaire débouche sur des voies de sortie de la violence qui lui sont spécifiques. Des voies qui ne sont efficaces que si elles se combinent aux efforts artistiques de l'identité éphémère, nécessairement, et entre elles, accessoirement. Les liens brisés ou inexistants ne se tissent pas d'eux-mêmes, il faut les faire. Pour y arriver, l'identité éphémère doit se démenier en surface et payer le prix de sa superficialité, c'est-à-dire la possibilité imminente de l'échec. Quoi qu'il en soit, il y a deux types fondamentaux de combinaison :

- Le potentiel de sortie substantielle de la violence survient dans l'écœurement de la violence. Cet écœurement ne produit pas de lui-même la paix, il est une fenêtre donnant sur l'opportunité de se lancer dans des efforts éphémères de paix. Par exemple en faisant ressortir l'absurdité de l'accumulation des cadavres, en détournant l'attention des protagonistes de leur haine pour la reporter vers ceux qu'ils aiment, en dégageant la promesse d'une existence plus supportable, etc.
- Le potentiel de sortie transcendante de la violence repose sur la convergence des grandes valeurs morales. Cette voie exige de l'identité éphémère de faire un travail narratif de production, de modification ou de réactualisation des valeurs transcendantes qui peuvent d'une manière ou d'une autre être présentées comme étant partagées par les identités violentes. À cet égard, si les cultures ont en commun de prétendre de façon plus ou moins ouverte au titre de seule humanité digne de ce nom, elles se ressemblent aussi par l'inhibition qu'elles imposent aux individus qui les composent et par les institutions qu'elles mettent sur pied pour y arriver. Que ce soit en repoussant les frontières de l'humanité en général ou en faisant saillir la résonance de certaines valeurs « sacrées » en particulier, il y a là un espace de travail pour l'identité éphémère.

La sortie transcendante de la violence ne peut jamais réussir sans se combiner aux efforts narratifs de l'identité éphémère, mais, en principe, il existe bien quelque

chose comme une sortie purement substantielle et une sortie purement éphémère. La première renvoie au triomphe par la force physique, qui, pour se passer du support de l'identité éphémère, implique une soumission sans nuance d'Alter ou son extermination – à l'image d'une victoire militaire totale. La deuxième renvoie à une prise en charge personnelle qui consiste à se retirer unilatéralement de la violence, quitte à devoir endurer l'humiliation de l'apparence de défaite, quitte à devoir endurer la violence de l'autre sans réagir – à la manière du Christ. Ceci dit, ces voies « pures » se rencontrent rarement (!) et les deux grands types de combinaison susmentionnés se mélangent souvent entre eux. En effet, par exemple, un traité de paix dont tous les aspects ont été savamment pesés par un quidam seul dans son salon risque de s'avérer vain si ceux à qui il destine son plan ne sont pas préalablement écœurés de la violence. De même, l'écœurement de la violence n'aura jamais d'effet pacificateur aussi certain que s'il s'allie à l'aura sacrée de valeurs transcendantes réactualisées sous une forme qui soit commune.

\*\*\*

Ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire : ne pas être indigne de ce qui nous arrive. (Deleuze, 1969 : 174)

La véritable sortie de la violence correspond à un travail faillible, toujours incomplet, toujours à recommencer, à une tentative de renfermer un cercle qui ne peut pas l'être. Puisque les identités sont violentes, c'est précisément la violence qu'elles envisagent et non les moyens d'en sortir – sinon par le triomphe – et c'est pourquoi les inévitables efforts éphémères ont toutes les chances de s'avérer vains. À ce titre, je m'accorde avec le pessimisme théorique pour affirmer que la seule raison n'est pas suffisante puisqu'elle relaie les identités et que celles-ci sont non seulement hostiles mais violentes. Avant d'être un moyen de paix, la raison est un prolongement de l'identité comme les autres. La violence tendant à déboucher sur elle-même dans une spirale ascendante d'intensité (l'escalade), ce n'est que très

difficilement qu'il est possible d'en sortir. De plus, l'inégalité des forces en présence est frappante : les efforts éphémères sont provisoires et demeurent toujours incomplets, que peuvent-ils contre la pression disjonctive indomptable du chaos<sup>298</sup>? C'est pourquoi, si l'on veut tout de même s'engager sur cette voie, la sortie de la violence requiert le courage de celui qui ne tisse à la surface que pour recommencer et qui meurt toujours avant d'avoir atteint un but qui ne sera jamais atteint. Pour ceux qui n'arrivent pas à toucher les profondeurs de l'en-deçà et dont les ailes de cire interdisent les hauteurs de l'au-delà, la paix relève de l'esthétique de surface. Prise au sérieux, celle-ci correspond à l'effort toujours renouvelé de se faire intention de la substance, intention du chaos, d'une part, et à l'effort de probité qui se destine à servir de rempart contre la démesure dévastatrice et égocentrée des mensonges humain et mondain, d'autre part.

---

<sup>298</sup> « L'impossible concerne précisément le tenir ensemble, la manière de lier collectivement ce qui ne peut l'être. » (Olivier, 2008 : 71)





**Épilogue :**  
**Méditation morale sur les surhumains**



*Le paysan et le serpent.* Le fils d'un paysan avait été tué par un serpent qui avait rampé jusqu'à lui. Fou de douleur, le père, armé d'une hache, s'était posté auprès du trou du serpent, pour le frapper dès qu'il en sortirait. Quand le serpent montra la tête, la hache du paysan s'abattit, mais le manqua, et fendit le roc qui se trouvait là. Par la suite, craignant pour sa sûreté, le paysan proposa au serpent une réconciliation. Mais ce dernier lui répondit : « Je ne puis pas plus être bien disposé envers toi, quand je vois le roc fissuré, que tu ne peux l'être envers moi, quand tu jettes les yeux sur la tombe de ton enfant. »

La fable montre que les haines profondes sont pratiquement irréconciliables. (Ésope, 1995 [VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.] : fable 51)

Aimez-vous de l'amour dont je vous aimais, voilà mon commandement. (Jean, §15, 12)

En prévision que d'ici peu j'aurai à soumettre l'humanité à l'exigence la plus dure de toutes celles qui lui ont jamais été imposées, il me paraît indispensable de dire ici *qui je suis*. (Nietzsche, EH : *Avant-propos*, §1)

Il y a quelque chose de grandiose et de terrible dans le sérieux auquel nous convie la violence, particulièrement lorsqu'elle atteint un haut degré d'intensité. Quand les forces de la nature se déchaînent ou qu'une collectivité se retourne contre elle-même dans un bain de sang, elle peut se faire matrice des dieux. Par elle, et au prix d'un amoncellement de cadavres, des noms retentissent pendant des siècles. Transformez cet amoncellement en montagne, et vous avez une civilisation. Avec elle, on peut former ou défaire un gouvernement. Que ce soit pour des valeurs, pour venger des proches, pour honorer une identité ou une figure éminente d'autorité, etc., on sait qu'il arrive à l'humain d'exposer sa vie et celle de ceux qu'il aime afin de tuer. Dans une perspective plus banale (mais grave à sa façon), la violence peut briser les amitiés les plus solides, les familles les plus unies, accoucher des méchancetés les plus acharnées. Parce qu'on leur reproche d'en avoir abusé, on se décide à enfermer des gens pendant des années ou même à les tuer. Certains laissent leur vie s'écouler dans l'insouciance la plus isolante jusqu'à ce que la maladie ou un conducteur ivre vienne leur enlever un fils, un père, un ami, ou même un chien; puis ils passent les jours qui leur restent à tenter de sauver des inconnus du même fléau.

Grande et terrible est l'hostilité qui s'épanouit en violence quand elle atteint son plein potentiel, petite et faible est l'identité éphémère à la recherche d'une sortie.



Les humains seraient-ils tous des modèles de probité sans tache, ce qu'ils ne sont manifestement pas, que la dissymétrie de ce rapport n'en serait pas moins décisive. La violence est à chaque fois l'expression de la fissure d'un tissu identitaire collectif; et c'est en vain que le suicidaire et le masochiste penchent du côté de son appropriation individuelle. Si l'entreprise n'est pas pour autant insignifiante, il y a quelque chose de trop tardif et de foncièrement insuffisant dans les efforts de sabotage micropolitique qui peuvent être menés contre la violence par l'identité éphémère. C'est pourquoi on peut être tenté de faire un pas au-delà afin de se prendre au piège de la sortie de l'hostilité.

Les problèmes humains d'ampleur macropolitique ne sauraient trouver au niveau micropolitique que des éléments de réponse<sup>299</sup>. De même, on ne sort véritablement de la violence qu'en sortant de l'hostilité à un niveau macropolitique. C'est en partie le sens des institutions humaines que sont, par exemple, les religions, les enseignements moraux, les États ou les tribunaux. Mais les évoquer c'est revenir au cœur du problème de l'hostilité, du moins tel qu'il a été formulé en ces pages. En effet, ces institutions dépassent dans une certaine mesure l'hostilité et la violence animales, mais elles inventent du même coup l'hostilité et la violence humaines. Formes solidifiées de l'humanité, elles ont toutes le potentiel de devenir des machines – si, à la faveur d'une fortune favorable, ce n'est pas déjà fait. Parce qu'elles partagent avec l'humanité la même nature narrative, elles en importent le

---

<sup>299</sup> Comme les individus sont les éléments de toute collectivité, toute macropolitique est un tissu de micropolitiques. Afin d'arriver à affronter des problèmes macropolitiques, le passage d'un niveau d'analyse à l'autre s'avère aussi incontournable que difficile. C'est pourquoi, je pense, Platon n'arrive à se figurer la cité juste qu'à partir du moment où il assimile l'ordre de la cité aux différentes formes d'âme individuelle – souveraine, guerrière et ouvrière (1966 [IVe siècle av. J.-C.] : 187). Ce jeu de correspondance entre les niveaux d'analyse lui permet de faire l'énoncé de ce qu'il convoite, mais la possibilité de traduire cet énoncé dans la réalité est tout de suite mise en doute par Socrate. Toutefois, à condition de se contenter d'un idéal républicain plus modéré, micro- et macropolitiques peuvent arriver à un équilibre plus accessible. Chez Machiavel, si la monarchie, l'oligarchie et la démocratie sont toutes des régimes indifféremment mauvais, c'est qu'elles conviennent chacune à un seul type d'homme et font horreur à tous les autres (1996 [1531] : 194-195). En accordant à cette diversité de s'entredéchirer pacifiquement, la république (ici celle de Rome) devient le seul régime capable d'accoucher d'une liberté durable.

point faible : l'humain est désarmé devant le mensonge, qu'il le fasse, qu'il le consomme ou qu'il y vive. Comme tout ce qui est humain, l'idéal institutionnel le plus parfait ne saurait échapper à la duplicité du narratif, en vertu de laquelle le « symbole » peut à chaque instant se renverser en « diable ». Si l'humain peut se vanter à juste titre d'être l'animal redoutable entre tous, c'est d'abord parce qu'il est un « menteur artificiel et impénétrable » (Nietzsche, PBM : §291). Quant à savoir si l'hostilité que ces institutions éliminent, gèrent ou aménagent est plus considérable que celle qu'elles créent, gonflent ou déplacent, je n'en sais rien. Tout ce qui importe ici c'est qu'elles fassent partie intégrante de la géométrie de l'identité hostile telle qu'elle se présente à nous en abstraction, dans l'histoire comme dans la vie de tous les jours. En y revenant, nous tournons en rond. Et c'est bien parce que nos institutions ne sont pas du tout extérieures à la logique de l'hostilité que la Tour de Babel, la cité juste, le projet pour la paix perpétuelle, la Révolution, la justice comme équité sous le voile de l'ignorance, l'institutionnalisation de la raison communicationnelle, la promesse d'un paradis post-mortem, ou que sais-je encore, restent et resteront si éminemment nécessaires.

Telle qu'elle a été présentée en ces pages, l'identité est le moyen d'évaluer proximité et distance morales. Elle est une représentation qui intègre les individus et les collectivités en ce qu'ils se lient et se disjoignent. Elle ne renvoie à aucune revendication individuelle ou collective, encore moins à un statut légal; elle est la représentation géométrique de l'état d'une relation entre des puissances qui font subjectivité. Alors que la « sortie de l'hostilité » semble devoir prendre une ampleur qui frise l'extravagance, il convient de pousser cette attitude géométrique jusqu'à ses derniers retranchements et donner une réponse qui soit symétrique à la démesure du problème envisagé. La véritable sortie de l'hostilité, aussi surréaliste et farfelu que cela puisse paraître par ailleurs, réside dans le dépassement moral pur et simple de l'humanité, dans le déclassement de la texture subjective des identités humaines. Esquisser ce déclassement et l'éloignement identitaire qui nous en sépare, comme je

m'apprête à le faire, ne peut cependant se passer de la précision suivante : le dépassement de l'identité humaine causerait *ipso facto* le dépassement de l'hostilité qui l'imbibe, mais il n'est garant de rien d'autre. En effet, rien n'indique *a priori* que la « surhumanité » ne puisse déboucher sur une logique de l'hostilité qui lui soit propre. Cette hypothétique hostilité ne concerne pas directement mon propos et ne sera par conséquent pas abordée. La surhumanité peut sans doute s'envisager comme un début, mais ce n'est qu'en tant que fin qu'elle m'intéresse, la fin de l'hostilité humaine.

#### *L'amour christique.*

Vous qui m'écoutez, je vous dis : Aimez vos ennemis, soyez bienveillants envers les haineux, appelez le bien sur ceux qui vous veulent du mal, priez pour vos calomnieurs. [...] Pourquoi être récompensés d'aimer ceux qui vous aiment? (Luc, §6, 27-28 et 32)

Mais qui entend mes paroles sans les mettre en pratique est semblable à l'insensé qui a construit sa maison sur le sable. La pluie est venue, les fleuves ont débordé, les vents ont soufflé et se sont acharnés sur la maison, qui s'est effondrée, et sa ruine fut complète. (Matthieu, §7, 26-27)

En se faisant usurpateur du Christ, en dérobant Jésus au christianisme en général et à l'Église en particulier, on peut lui attribuer quelque chose comme un programme politique de cet ordre<sup>300</sup>. Jésus ressemble à une victime sacrificielle à divers égards : il est tué alors que toutes les haines de Jérusalem convergent vers sa personne (ses disciples eux-mêmes lui tournent le dos), sa mort ramène la paix et relance un processus narratif de production religieuse de lien collectif (une mort que la messe ritualise pour la remettre en scène tous les jours). Pourtant, comme a pu le défendre

<sup>300</sup> « Une lecture naïve, non savante, des récits bibliques n'est pas seulement possible, elle est souhaitable. S'il y a des écrits qui devraient appartenir à tout le monde, malgré les efforts déployés jadis par l'Église pour en décourager l'usage auprès des profanes, ce sont bien ceux-là. [...] Ici plus que partout ailleurs, c'est le récit, tel qu'il nous est parvenu, avec ses contradictions et ses ambiguïtés, qui prime, le récit et toutes les significations potentielles qu'il contient. Au risque d'essuyer les foudres des croyants juifs et chrétiens, on ne doit pas craindre non plus d'affirmer que ni les uns ni les autres n'ont de monopole sur la portée et la signification de ce qu'ils considèrent comme leurs écritures. [...] Mais nous savons aussi que la liberté de lire ne saurait être prétexte à dire n'importe quoi. » (Hentsch, 2002 : 97-98)

René Girard dans *Je vois tomber Satan comme l'éclair* (1999), dans la manière qu'il a d'opposer au *Kudos* divin son innocence immaculée et par le concept d'amour inhumainement exigeant qu'il propose, le Christ modifie la substance même de Dieu telle qu'elle se présentait jusque-là.

« Je suis venu dans ce monde, dit Jésus, exercer la justice. » (Jean, §9, 39) Et quand le Christ dit « exercer », il faut le prendre au mot puisqu'il vit son énoncé jusqu'à ce qu'il en meurt. « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et payer de sa vie la libération d'un grand nombre. » (Matthieu, §20, 28) Si la justice christique en appelle à l'autorité de Dieu, cette autorité prend une forme spéciale. Qu'il s'agisse de l'Ancien Testament<sup>301</sup> ou du panthéon des dieux anciens, le rituel sacrificiel se présente à chaque fois comme une démonstration de la gloire invincible de la force divine, le *Kudos*<sup>302</sup>. Les divinités exigent leur culte en manifestant une violence triomphante, et le lien social se tisse dans un climat de terreur partagé. Jésus, au contraire, se propose de disjoindre Dieu et le *Kudos* par la subversion de

<sup>301</sup> Je parle d'Ancien Testament et non de Tanakh (encore moins de Torah, de Nev'im ou de Kethuvim) tout simplement parce que l'imposant assemblage de textes que j'ai sous les yeux n'est pas identique à celui du Tanakh, ni dans son ordre ni dans son contenu. En lisant ces textes dans la Bible, je m'appuie donc *ipso facto* sur la tradition chrétienne. Il me semble préférable d'assumer d'emblée cette tradition plutôt que de la voiler derrière les termes d'une tradition qui échappe par trop à ma culture.

<sup>302</sup> En ce qui concerne les dieux anciens, j'ai eu plusieurs occasions de soutenir cette affirmation – notamment quand j'ai présenté dans le dernier chapitre la lecture que fait René Girard des *Bacchantes*. Ce n'est pas le cas de l'Ancien Testament. Dans ce dernier, à mon humble avis, la partie de Yhvh qui renvoie fondamentalement à la violence est relative aux épisodes où Il se montre colérique, jaloux et vengeur. Je n'en mentionne que quelques-uns parmi les plus célèbres. La violence qu'Il exerce contre Ses élus : Dieu expulse Adam et Ève du Jardin d'Éden nous infligeant par là la mort (Genèse, §3, 16-24), c'est Lui qui nous extermine par le biais du Déluge (ibid., §7, 6-24), qui détruit la tour de Babel et divise l'humanité pour favoriser nos querelles (ibid., §11, 1-9), qui commande l'extermination de Sodome et Gomorre (ibid., §19, 24-28), qui punit les écarts de Son peuple en l'éprouvant par la peste (2 Samuel, §24, 15-16). La violence qu'Il exerce lorsqu'Il prend le parti de Son peuple contre d'autres peuples : en appuyant Moïse par le moyen des plaies d'Égypte (Exode, §7-14), en accordant aux Israélites de se venger des Madianites (Nombres, §31, 1-20), en soutenant les entreprises militaires de Josué (par exemple Josué, §8, 1-25) ou en prenant activement la défense de David (par exemple 1 Samuel, §17, 36-54). À la clé de cette longue succession de récits qu'est l'Ancien Testament, le sacrifice que Dieu demande à Abraham, celui de son fils Isaac à qui un agneau (ou un bélier) est substitué au dernier instant (Genèse, §22, 1-16). Sacrifice que la tradition juive commémore chaque année à Pâques et que la tradition chrétienne reporte sur la figure de Jésus, qu'elle nomme agneau pascal et qui ressuscite le jour de Pâques.



son innocence sans tache. De fait, le récit évangélique appuie lourdement sur cette innocence, particulièrement dans les passages qui racontent la « Passion » (voir Luc, §23, 22-25 et 38-43). De bons exemples peuvent être trouvés dans les épisodes qui évoquent l'enquête de Pilate et la grâce que le peuple préfère voir accordée à Barabbas, un meurtrier, plutôt qu'à Jésus. « Pilate a dit aux grands prêtres et à la foule qu'il ne trouvait aucun motif d'inculpation chez cet homme » (ibid., §23, 4). « Vous m'avez amené cet homme en tant que perturbateur du peuple, mais moi j'ai enquêté devant vous et je n'ai trouvé chez cet homme rien de répréhensible, comme vous l'en accusez. Hérode n'a rien trouvé de plus puisqu'il le renvoie vers nous. Il n'a rien fait qui soit passible de mort. » (ibid., §23, 14-15). Et la foule de répondre : « Supprime-le, mais donne-nous Barabbas » (ibid., §23, 18). On peut également penser au fort contraste qu'il y a entre Jésus et ses deux co-crucifiés : « Pour nous, c'est justice! Nous subissons des peines à la mesure de ce que nous avons commis, mais lui n'a rien fait d'injuste. » (ibid., §23, 41). De telle sorte que ce n'est pas la volonté sacrée de Dieu mais bien plutôt la culpabilité de la collectivité qui ressort avec éclat.

La « vérité » du Christ, si souvent évoquée par les quatre évangélistes, c'est que les humains sont coupables de la violence qu'ils imputent d'abord à la victime émissaire puis au dieu ayant présidé à sa mise à mort. Ainsi, alors qu'on lui demande à plusieurs reprises de faire étalage de la toute-puissance divine – notamment quand on le met en face d'une mort imminente en lui lançant « sauve-toi toi-même » (Marc, §15, 30) –, alors qu'il prétend pouvoir à tout moment appeler son père pour qu'il dépêche l'armée céleste à son secours, Jésus n'en fait rien et préserve son innocence. S'il se faisait à son tour violent, en effet, comment la collectivité prendrait-elle conscience de sa complaisance meurtrière, « comment ce qui est écrit pourrait-il s'accomplir » (Matthieu, §26, 54)? C'est pourquoi à la question « qu'est-ce que la justice? », Jésus répond d'abord par la négative : il est injuste de tuer des innocents. Mensongère et complaisante est la justice qui bâtit son règne sur les

cadavres des innocents, reportant sur eux ses propres fautes sans même s'en apercevoir. Une idée fort simple qu'on aurait tort de prendre de haut.

La justice christique ne s'arrête pas à cette négation, cependant. En opposant à la haine homicide de Jérusalem la pureté de son amour, Jésus expose ce qui enraye l'escalade de la violence à la source, jusque dans l'hostilité. C'est là qu'il modifie le plus la figure de Dieu, n'hésitant pas à contredire l'Ancien Testament pour y arriver<sup>303</sup>. Par son parcours et par la manière sereinement consentante qu'il a de marcher à la mort, il estompe les traits vengeurs et capricieux de Dieu pour leur substituer une forme particulière de vérité et une clémence sans borne pour notre décevante inconsistance morale<sup>304</sup>. À la limite, et histoire de me maintenir sur le mode de la lecture mythologique, Dieu Se change Lui-même par le biais de Jésus, car, vivant à travers lui une vie d'humain<sup>305</sup>, Il comprend désormais ce qu'auparavant Il se contentait de mépriser – nous. Non seulement Dieu n'est plus identifiable au *Kudos*, Il en est le contraire : par décret christique, Dieu est Amour absolu, Satan est Violence absolue. Ce qui, peut-être paradoxalement, nous ramène à une lecture terrestre, voire athée, de l'Évangile.

<sup>303</sup> Sur ce point, l'Évangile selon Matthieu s'avère particulièrement prolixe. « Vous avez entendu qu'on a dit : "Œil pour œil, dent pour dent." Eh bien moi, je vous dis : Ne résiste pas au mal. On te frappe sur la joue droite? Présente l'autre. [...] Vous avez entendu qu'on a dit : "Aime ton prochain et hais ton ennemi." Eh bien moi, je vous dis : Aimez vos ennemis; priez pour ceux qui vous pourchassent. Ainsi deviendrez-vous les enfants de votre Père qui est dans les cieux. » (Matthieu, §5, 38-45)

<sup>304</sup> Affirmation qu'il convient de nuancer en la confrontant essentiellement à deux épisodes aussi importants que discordants. (1) L'Évangile montre Jésus s'emportant contre un figuier parce que, ayant faim, il n'y trouve aucune figue. Il s'exclame alors en ces mots : « Que personne, jamais plus, ne mange de tes fruits! » Le lendemain matin, ses disciples trouvent le figuier « desséché jusqu'à la racine » (Marc, §11, 13-26; voir aussi Matthieu, §21, 18-20). (2) Il y a aussi ce passage énigmatique de l'Évangile selon Matthieu où Jésus affirme ce qui suit sans s'expliquer ensuite : « Croyez-vous que je sois venu apporter la paix en ce monde? Non. Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le poignard. Je suis venu diviser "le fils et le père, la fille et la mère, la bru et la belle-mère. Et l'homme verra les siens se retourner contre lui." » (Matthieu, §10, 34-36)

<sup>305</sup> C'est sous cet angle que l'expression « fils de l'homme » paraît la plus lourde de sens. En effet, dans la perspective judéo-chrétienne, fils de Dieu nous le sommes tous. Au contraire, l'expression « fils de l'homme » n'échappe à l'absurde que si l'on se trouve devant l'occurrence étonnante d'un Dieu faisant l'expérience de la vie humaine.

Dans la mesure où la justice humaine se fonde à tous les coups sur la violence, il ne semble pas exagéré en effet de prétendre que le monde que Jésus foule du pied est « satanique ». Qu'elle s'incarne dans la force de l'État ou dans l'institution religieuse, lorsqu'elle est sœur jumelle de la vengeance, dès lors qu'elle partage avec la violence une seule et même nature, la justice est un mensonge qui joue le jeu du « Rival », que Jean appelle « Prince de ce monde » (Jean, §14, 30). « Votre père à vous est le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. » (ibid., §8, 44) Quand elles rejettent leur propre violence sur leurs victimes, sacrificielles ou non, les sociétés humaines sont littéralement sataniques. Pour mieux dire, la distinction Dieu/Satan est une grille de lecture politique que le Christ destine à l'humanité, censée nous faire reconnaître notre propre violence et nous présenter le modèle d'une justice à la hauteur de ses prétentions. Un modèle parfait en ce qu'il montre concrètement et sans nuance comment le principe Satan est vaincu par le principe Dieu – victoire directement incarnée par Jésus, dans son innocence et dans son amour. Le pivot de cette grille de lecture n'est nul autre que l'exigence d'assumer pleinement notre amour et notre violence en cessant de les attribuer à un arrière-monde.

C'est pour cela que la pensée de Jésus est un propos terrestre. La réification de Dieu et de Satan – c'est-à-dire le fait de croire que ce sont là les noms de personnalités extra-mondaines réelles – est déjà l'amorce du mensonge compensatoire par lequel l'humanité se déresponsabilise d'elle-même pour devenir un bourreau ordinaire vauté dans son aveuglement. Ces deux figures opposées représentent et expriment la logique d'expulsion de la violence humaine dans l'au-delà, par où elles traduisent une déresponsabilisation morale. Opération narrative de déplacement du bien et du mal vers l'au-delà dont le plein dépassement, comme nous y invite la morale du Christ, implique minimalement de rester indifférent à Dieu, maximalement de le nier.

Ultimement, l'angle d'approche de la philosophie christique que j'ai proposé débouche sur une exigence démesurée, inhumaine, surhumaine. « Habitez mon amour », nous dit le Sauveur avant de partir pour la mort, comme si ça allait de soi (ibid., §15, 9). Évidemment, l'Église et l'Inquisition, la civilisation occidentale et la colonisation (tout au moins), l'humanité et son inhumanité, ne se sont pas du tout montrées à la hauteur de cet amour; un reproche que l'on peut d'ailleurs étendre aux Apôtres eux-mêmes. Soit cet épisode où Jésus doit intervenir pour empêcher l'un de ses disciples de s'opposer par la force à son arrestation :

Range ton poignard dans l'étui. L'homme au poignard périra par le poignard. Je n'ai qu'un mot à dire à mon père, l'as-tu oublié? pour que douze cohortes de ses messagers viennent à ma rescousse. Mais alors, comment ce qui est écrit pourrait-il s'accomplir? Or il le faut. (Matthieu, §26, 52-54)

Soit Pierre, le disciple que Jésus donne parfois l'impression d'avoir préféré, qui nie par trois fois tout lien avec son maître (ibid., §26, 69-75). Pourtant, en tenant compte de la difficulté pratique considérable de la morale du Christ, je me refuse à reprocher à ceux qui se sont enrichis, qui ont tué ou haï au nom de Jésus le paradoxe vertigineux dont ils sont la chair. Il convient plutôt de remarquer que longtemps après la mort de son auteur, la philosophie christique demeure un horizon lointain. « Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu. » (Luc, §18, 27) Quoi qu'il en soit, et pour paraphraser Marc en le déformant, le Règne de Jésus – disons la gloire d'une humanité se surpassant dans l'amour et la vérité – n'est pas pour demain, car les « rumeurs de guerre » et l'océan de sang qui nous en séparent sont bien réels (Marc, §13, 6-27).

### *Le surhumain.*

Je suis un *joyeux messager* comme il n'y en eut jamais, je connais des tâches qui sont d'une telle hauteur que la notion en fait défaut jusqu'à présent; ce n'est que depuis que je suis venu qu'il y a de nouveau des espérances. Avec tout cela je suis nécessairement aussi l'homme de la fatalité. Car, lorsque la vérité entrera en lutte avec le mensonge millénaire, nous aurons des ébranlements comme il n'y en eut jamais, une convulsion de tremblements de terre, un déplacement de montagnes et de vallées, tel que l'on n'en a jamais rêvé de pareils. L'idée de politique sera alors complètement intégrée à la lutte



des esprits. Toutes les combinaisons de puissance de la vieille société auront sauté en l'air – car elles sont toutes assises sur le mensonge. Il y aura des guerres comme il n'y en eut jamais sur la terre. C'est seulement à partir de moi qu'il y a dans le monde une *grande politique*. – (Nietzsche, EH : *Pourquoi je suis un destin*, §1)

Chose étrange, peut-être, il y a moyen de lire le projet de grande politique et la prophétie du surhumain de Nietzsche sous un angle similaire. Je me permets donc d'ouvrir mon propos sur la démesure propre à la sortie de l'hostilité en lui demandant une dernière fois son avis<sup>306</sup>. En tant que vandale, hygiéniste, biologiste-ontologue et psychologue, ce philologue de profession a légué une philosophie morale destinée à l'humanité, mais en tant que prophète, il se fait émule du Christ et s'approprie à son tour Dieu de manière à formuler un discours moral se situant au-delà de l'humain. Ces métiers s'enchaînent, se continuent et se complètent, esquissant ensemble une conception politique qui annule la problématique du sujet hostile.

Le vandale manie le marteau. Saboteur, déconstructeur et fossoyeur, il fracasse les représentations et force un doute généralisé sur la culture. Alors que les coups retentissent, le penseur se soucie moins de viser juste que de faire du bruit et des flammèches, car il doit donner dans le spectaculaire pour attirer et retenir l'attention. Un résultat facilement obtenu en dénichant à chaque fois l'image la plus agressive et insultante pour l'interlocuteur : le scientifique doit être traité de croyant, l'antisémite de juif, le misogyne de femme, l'humain d'animal, le progressiste de décadent (ibid. GS : §135 et 344; ibid., PBM : §202), etc. C'est en quelque sorte de l'insulte que jaillit le « marteau divin » de la politique nietzschéenne (ibid., PBM : §62), un marteau venant tout droit des forges d'Héphaïstos pour qu'il brise les formes jusqu'à en faire vibrer les profondeurs. L'hygiéniste exploite son « instinct de propreté » et déniche « la pourriture *cachée* » (ibid., EH : *Pourquoi je suis si sage*, §8). Dans sa

<sup>306</sup> Ce faisant, le lecteur aura sans doute raison de me reprocher de déformer les idées du penseur. Mais qu'il me pardonne exceptionnellement et m'autorise à exploiter « la vertu qui donne » : « ce n'est que quand vous m'aurez tous renié que je reviendrai parmi vous » (Nietzsche, APZ : 343). Compte tenu de l'importance architecturale qui lui a été accordée dans tout ce qui précède, que cette trahison de la pensée de Nietzsche achève de prononcer ma fidélité.

phase diagnostique, l'opération de nettoyage est généalogique, elle débusque les « vertus usées » (ibid., PBM : §212) en remontant l'histoire de leur narration et découvre le mensonge comme corolaire de la volonté humaine de vivre (ibid., NT : §18; ibid., PBM : §192). Dans sa phase de cruel décrassement, l'opération de nettoyage est perspectiviste, le patient encrassé se devant d'envisager par-delà bien et mal les valeurs et les sentiments de valeur dans toute leur variété (ibid., HTH : II, 2, §346). C'est ainsi qu'il se dispose à une réévaluation de soi qui ne se laisse pas aveugler par un égocentrisme identitaire borné. Le biologiste-ontologue<sup>307</sup> s'intéresse aux puissances de l'Être en général et à la valeur de la vie en particulier. Il y trouve quelque chose d'une « absurde prodigalité » (ibid., CDI : *Flâneries d'un inactuel*, §14), quelque chose d'excessif qui déborde de valeur (ibid., PBM : §186). Ce n'est qu'alors que le « problème de l'évaluation » peut être posé dans toute sa superbe (ibid., GM : I, §17) de manière à arriver à une représentation préliminaire de ce que la fabrique humaine peut produire de meilleur. Amoureux de la vie qui sait apprécier la valeur, le meilleur humain est celui qui approuve l'Être dans ses différentes formes passées et présentes, qui ne souhaite que son éternel retour (ibid., PBM : §56)<sup>308</sup>. « Ma formule pour la grandeur humaine, c'est *amor fati*. » (ibid., EH : *Pourquoi je suis si malin*, §10)

Mais ce n'est que le psychologue qui, tirant profit du travail de tous les autres Nietzsche, parvient à l'ultime proposition morale que Nietzsche destine à l'humanité en tant qu'elle est humaine (voir entre autres ibid., HTH : I, §35; ibid., EH : *Pourquoi j'écris de si bons livres*, §5; ibid., NCW : 1221). Cette proposition peut être réduite à la notion de probité, notion qui revêt une importance particulière pour un penseur qui voyait dans son « excessive probité » la gloire distinctive de sa philosophie (ibid., PBM : §230). Comme j'ai pu la poser précédemment (partie 4,

<sup>307</sup> Biologie au sens de logique de la vie et non d'étude du règne animal, surtout si elle exclut l'espèce humaine.

<sup>308</sup> Cet aspect de la pensée de Nietzsche est souvent pris à tort pour l'éloge d'un égocentrisme aveugle, destructeur de soi et des autres. Deleuze et Guattari font de cette mégalomanie suicidaire de la puissance une analyse minutieuse dans « Micropolitique et segmentarité » (1980 : 253-283).

chapitre 3, pages 442-443), cette vertu est un mélange de légèreté et de pesanteur, de superficialité et de profondeur. « Quiconque a sondé le fond des choses devine sans peine quelle sagesse il y a à rester superficiel. » (ibid. : §59) Lourde, la probité implique de savoir que l'on est une zone de combat où s'affrontent des valeurs contradictoires. Puisqu'on ne choisit pas librement sa morale (ibid. : §264), il faut pouvoir admettre notre impuissance devant ce qui nous détermine en profondeur et s'en faire une « sagesse joyeuse » (ibid., GS : §1). Légère, elle consiste à exploiter notre existence en tant que phénomène esthétique (ibid. : §107; ibid., HTH : I, §337). Esthétique et non pas cosmétique, car le fait de mener une existence superficielle nous autorise à changer d'habit identitaire, à faire l'expérience d'une myriade de perspectives, à tester une infinité de masques. Sans la supprimer, cela nuance notre lourdeur et nous dispose entre autres à apprécier les agencements de valeurs qui nous sont étrangers, à ressentir le scandale avec moins de force – voire à créer de la valeur (ibid., PBM : §260 et 284). Sans le supprimer, la probité s'empare du mensonge comme de « la comédie de l'existence » pour en distiller un « gai savoir » (ibid., GS : §1). Quelque part entre déterminisme radical et relativisme radical, ce serait là le zénith de la moralité humaine.

Le « monde vrai » et le « monde de l'apparence », traduisez : le monde *inventé* et la réalité... Le *mensonge* de l'idéal a été jusqu'à présent la malédiction suspendue au-dessus de la réalité. L'humanité elle-même, à force de se faire pénétrer de ce mensonge, a été faussée et falsifiée jusque dans ses instincts les plus profonds, – jusqu'à l'adoration des valeurs *inverses* de celles qui lui garantiraient l'épanouissement, l'avenir, le *droit* éminent à l'avenir. (ibid., EH : *Avant-propos*, §2)

Et pourtant, Nietzsche ne termine pas son œuvre morale sur le potentiel de l'humanité. Se tournant vers l'avenir tel un prophète (ibid., PBM : §212), il esquisse l'horizon du dépassement des thèmes qui occupent sa philosophie et, du même souffle, le dépassement de sa propre pensée. Bien qu'elle n'en soit pas la seule forme, je pense que la figure du surhumain constitue la limite finale de la grande politique que Nietzsche voudrait bien se voir annoncer – en faisant de *Ainsi parlait*

*Zarathoustra* le livre « religieux » qui la prophétise<sup>309</sup>. Le surhumain, c'est-à-dire celui qui n'est plus humain, qui est quelque chose de mieux que l'humain, aussi éloigné de l'humain que celui-ci est éloigné du singe (ibid., APZ : 291). Nous cheminons cette fois encore vers une réappropriation de Dieu, mais au lieu de lui donner la forme de l'amour absolu qui triomphe du mensonge, Nietzsche entend faire de lui Le Mensonge qui contient tous les autres.

La grande politique, quand il s'agit de la plume de Nietzsche, ne renvoie ni à une transformation légale, ni à une conquête territoriale, aussi étendue soit-elle par ailleurs. Elle est plutôt de l'ordre de la révolution religieuse. En effet, celui qui fait de la grande politique façonne la civilisation à même sa surface de représentation. Ceux qui l'ont menée par le passé ont su capturer pendant des siècles les imaginaires de générations successives, ils se nomment Moïse, Siddhartha, Socrate, Jésus et autres Mohammed. De même, le surhumain ne saurait être envisagé comme une réalisation micropolitique qui s'incarnerait chez une poignée d'individus, il est une réalisation macropolitique qui doit être recherchée à hauteur de civilisation. Ce n'est que collectivement que l'humain se surmonte en tant qu'il est humain, que l'entreprise de « transvaluation de toutes les valeurs » prend un sens « post-identitaire » (ibid., AC : §62)<sup>310</sup>. Comme celui de Jésus, le discours religieux de Nietzsche se distingue par le traitement spécial qu'il accorde à Dieu. Mais au lieu de le faire descendre sur terre, il entend plutôt en finir avec lui.

Si l'humanité est l'espèce qui se raconte, Dieu est son récit le plus ancien, son « plus long mensonge » (ibid., GS : §344). C'est pourquoi on peut envisager qu'en dépassant Dieu, l'humanité se dépasserait elle-même. Je ne pense pas, cependant,

<sup>309</sup> « Et Zarathoustra parla au peuple et lui dit : *Je vous enseigne le surhumain*. L'humain est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter? » (Nietzsche, APZ : 291)

<sup>310</sup> « *Transvaluation de toutes les valeurs*, voilà ma formule pour un acte de suprême retour sur soi de l'humanité, qui, en moi, s'est faite chair et génie. Ma destinée est que je sois le premier *honnête* homme, elle veut que je me sache en contradiction avec le mensonge de milliers d'années... » (ibid., EH : *Pourquoi je suis un destin*, §1)



que l'on puisse assimiler le problème nietzschéen de « Dieu » à la figure de tel ou tel dieu. Dieu est le principe humain par excellence, il symbolise le fait de vivre dans le mensonge en général, d'être élevé et domestiqué par et dans le mensonge (ibid., CDI : *Ceux qui veulent rendre l'humanité meilleure*, §5). Que Dieu soit vivant, comme dans l'Occident de la tradition, ou mort, comme il l'est peut-être dans l'Occident moderne, n'a qu'une importance relative. Si la philosophie moderne depuis Descartes a fait du problème théologico-politique l'une de ses questions majeures, elle s'est révélée corrosive pour la foi chrétienne sans pour autant affecter la religiosité du tissu collectif (ibid., PBM : §54). On ne guérit rien en arrachant une galle, on ne fait qu'exposer la plaie à l'air libre. Telle se présente la Modernité quand elle s'applique à résoudre le problème « Dieu », elle le laisse en suspens sans le surmonter<sup>311</sup>. C'est pourquoi l'« insensé » annonce un meurtre qui s'est déjà produit et constate du même souffle que son annonce vient trop tôt : même incroyant, l'humain demeure sous l'emprise de Dieu<sup>312</sup>. Détruire le christianisme est une chose, le dépasser en est une autre. Le dessin du surhumain ressemble donc en quelque sorte à un calque de l'horizon que s'est toujours donné la Modernité, il ressemble au dépassement de la mort de Dieu.

<sup>311</sup> La Modernité est un espace-temps propice à la cohabitation entre des idéaux religieux et des idéologies (qui refont l'unité perdue à plus petite échelle), d'une part, et des microcosmes égocentrés (les individus s'aménageant des néants personnalisés en leur opposant l'énergie de la fuite en avant morale), d'autre part. D'après Nietzsche, la cruauté religieuse s'est métamorphosée au fil des siècles. On a d'abord sacrifié des êtres humains aux dieux. Puis, on a sacrifié ses instincts à Dieu. Finalement, on s'est résolu à sacrifier Dieu au néant (ibid., PBM : §55). Moralement insoutenable, on n'arrive à se maintenir dans le néant spirituel que grâce au mouvement perpétuel de la fuite en avant. C'est pourquoi, contrairement aux religions et aux idéologies, les microcosmes égocentrés font figure de direction à suivre, ils sont une image de l'avenir de l'humanité.

<sup>312</sup> « *L'insensé*. N'avez-vous pas entendu parler de cet insensé qui, en plein jour, allumait une lanterne et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : "Je cherche Dieu! Je cherche Dieu!" – Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua une grande hilarité. [...] "Où est allé Dieu? S'écria-t-il, je veux vous le dire! *Nous l'avons tué*, – vous et moi! [...] Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux? [...] Je viens trop tôt, dit-il alors, mon temps n'est pas encore accompli. Cet événement énorme est encore en route, il marche – et n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. [...] Cet acte-là est encore plus loin d'eux que l'astre le plus éloigné, – et pourtant ce sont eux qui l'ont accompli!" » (ibid., GS : §125)

Au final, on peut se risquer à conjecturer que le surhumain est *celui qui accède à la valeur sans la médiation de Dieu*. Un agencement subjectif sans précédent, proprement post-identitaire, qui surpasse la soif de mensonge – cette matière première de la volonté humaine. La probité est la pierre de touche de la micropolitique de la sortie de la violence; le surhumain est le cœur de la macropolitique de la sortie de l'hostilité. Parfaitement inaccessible, il surplombe ma thèse de la même manière que l'amour christique, il a pour elle le même sens : il balaie définitivement la problématique du sujet hostile.



---

## **Annexes**

---





## Annexe I

### *Petit lexique de la géométrie de l'identité hostile*

#### Chose

Valeur : principe de découpage et de hiérarchisation des représentations de l'Être (discernement des qualités et de l'intensité de l'existence d'un être, et jugement de son importance).

Politique : triomphe de certaines valeurs sur d'autres.

Sujet : installation de valeurs qui reflète une réalité collective vécue et évaluée individuellement.

Identité : principe de discernement des subjectivités qui appuie sur leurs connexions, conjonctions et disjonctions.

Hostilité : principe général de disjonction des identités intéressé par le processus de construction de frontières entre elles.

#### Dimension spatio-temporelle

Micropolitique : niveau d'analyse des identités peu étendues dans l'espace, telles que les microvaleurs infra-individuelles, les individus et les petits groupes.

Macropolitique : niveau d'analyse des identités très étendues dans l'espace, telles que les communautés, les peuples et l'humanité dans son ensemble.

Identité permanente / substantielle : principe de détermination du sujet par les profondeurs inaccessibles de l'Être, négatif identitaire informe qui s'impose de tout temps.

Identité transcendante / durable : forme culturellement spécifique discernée par une existence qui s'étend au-delà de la vie de l'individu.

Identité éphémère : lieu vivant de l'identité (de son invention, de son expression, de sa transformation, de sa fin) discerné par une longévité égale ou inférieure à la vie de l'individu.

#### Mouvement et texture

Identification positive : processus de construction du lien identitaire par synthèses conjonctive et connective.

Identification négative : processus de construction de frontières entre les identités par synthèse disjonctive.

Densité : cohésion d'une identité et son importance relative pour ceux qui y prennent part.

Diversité : quantité d'identités qui coexistent dans une même identité macropolitique.

Équilibre : degré d'harmonie des identités individuelles et collectives d'un sujet.

Centrage : processus par lequel une identité éphémère se constitue en point nodal d'une collectivité.

Directivité : degré de contrôle qu'un centre est susceptible ou non d'exercer sur une identité collective.



## Annexe II

### *Digression spéculative sur les origines de l'Âge de fer*

J'élabore ici une représentation des événements préhistoriques ayant présidé au renversement cosmogonique de l'Âge de fer, aussi schématique, facultative que spéculative, avec l'intention de proposer un angle d'interprétation permettant de faire tenir ensemble des éléments qui se présentent sous une forme disparate. Mes principales boussoles sont la *Généalogie de la morale* de Nietzsche (1887), *Mille Plateaux* de Deleuze et Guattari (1980), *Heurs et malheurs du guerrier* de Dumézil (1985), *Les mythes grecs* de Robert Graves (1958), les *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel (1531), *L'art de la guerre* de Sun ZI (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) et *De la guerre* de Clausewitz (1832).

(1) Le nomade est une machine de guerre, non parce qu'il cherche la guerre, mais parce qu'il se dispose moralement à la guerre, c'est-à-dire qu'il cultive une indétermination morale de telle sorte que la nouveauté, l'inattendu, l'impossible, etc., soient pour lui des habitudes morales (il est l'autre radical de l'humain normal). Les hommes chassent et se battent. Les femmes cueillent et organisent le camp. Cela tend à favoriser le développement de dieux masculins et guerriers, qui nourrissent la vigueur du nomade nécessaire à la survie de la horde. Deux autres rôles sociaux en découlent avec le temps, celui du prêtre-shaman et, grâce au développement de la métallurgie aux environs du IV<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., celui du forgeron. *Le principe nomade est le mouvement offensif.*

(2) Le sédentaire naît de ce qu'à partir du XI<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. certaines collectivités se donnent les moyens de tirer plus de fruits de la terre en la travaillant avec des outils. Ce travail requiert du temps et de l'attention, c'est pourquoi il s'installe sur un territoire fixe aussi propice que possible à l'agriculture, territoire qu'il doit dès lors protéger. Le temps, le savoir et l'attention requis sont tels, que la



fonction guerrière est minimisée au profit du paysan agriculteur-éleveur. Mais les fruits de ce travail sont loin d'être assurés, et la collectivité demeure à la merci de la nature. C'est pourquoi les merveilles de la vie végétale et animale deviennent le principal sujet de mystères et de dévotion religieuse, des mystères qui, par association symbolique, se voient vite associés à la femme. Cela tend à favoriser le développement de divinités féminines de la fertilité à travers lesquelles le sédentaire se conçoit en conjonction avec l'ordre de la Terre-mère. Des temples sont construits, des femmes occupent le rôle de prêtresse, le boulanger apparaît rapidement et tous sont appelés à quitter leurs occupations pour prendre les armes quand l'occasion de se défendre se présente. *Le principe sédentaire est la défense territoriale, ou territorialité défensive.*

(3) Quand le déplacement spatial du nomade le mène sur un territoire occupé par le sédentaire, c'est la guerre. Les deux y sont parfaitement prêts, l'un par son ouverture agressive (mouvement spatial continu oblige) et l'autre par sa fermeture défensive (appropriation territoriale oblige). Ces guerres sont la guerre typique pendant des milliers d'années sans qu'une victoire décisive ne soit rendue possible. Ce relatif équilibre des forces est au désavantage du nomade, car la guerre défensive est plus facile à mener que la guerre offensive.

(4) La découverte de gisements de fer dans le nord de l'Eurasie entre le XVIIe et le XIe siècle av. J.-C. par ceux que l'on va appeler plus tard les Indo-européens modifie ce rapport de forces. Le fer, qui se meut aisément en acier si on lui ajoute une infime quantité de carbone (0,05 %), permet de forger des armes qui brisent littéralement les épées et les boucliers de bronze. Ainsi, ces siècles sont marqués par des invasions nomades couronnées de succès. C'est la victoire provisoire du nomade sur le sédentaire.

(5) La relative abondance des ressources, la promesse d'une vie plus douce et plus longue et l'impression religieuse sublime laissée par les temples décident le nomade à rester sur place pour s'emparer du pouvoir. Aussi s'installe-t-il en maître chez le sédentaire en y introduisant ses dieux (c'est la déchéance des déesses de la fertilité, telles qu'Héra, Déméter et Frigg). Les Odin, Thor, Indra, Shiva, Zeus, Poséidon, etc., commencent le règne des religions où trônent des dieux mâles. Les premiers textes, produits relativement peu de temps après ces événements, en gardent de nombreuses marques. Absorbé en dominateur par le mode de vie sédentaire, le nomade s'intègre à la collectivité en devenant le professionnel de la guerre, privilège qui sera le symbole de sa place dominante, *le symbole de la noblesse en général*. (La noblesse plongeant ses racines dans la guerre, elle chemine vers la décadence dès que se dilue son caractère guerrier, dilution qu'elle compense par un fla-fla sans cesse croissant jusqu'au moment inévitable de son renversement.) C'est la victoire décisive du sédentaire sur le nomade.

(6) Les deux principes, nomade et sédentaire, se confondent alors pour donner à l'État sa dynamique : la sécurité du territoire, la défense du territoire de la collectivité, sera conçue en termes de mouvement offensif. Autrement dit, il s'agit d'ériger la conquête territoriale en principe sécuritaire pour l'État. Les premières victimes de l'expansion territoriale pilotée par les nobles des nouvelles et puissantes cités sédentaires sont les nomades. Mais bientôt les frontières en expansion se touchent et la guerre interétatique naît dans toute sa sanglante grandeur. Le jeu de guerre de l'État commence et durera des siècles : jusqu'à ce que chaque centimètre soit conquis, jusqu'à ce que le principe de noblesse soit devenu complètement obsolète (ce qui n'est toujours pas parfaitement accompli) et que le peuple s'empare de la guerre et de l'État. Cette connexion entre le peuple et les restes de la machine de guerre de l'État aristocratique a des conséquences importantes, par exemple la terrifiante guerre nationale, mais c'est là une autre histoire.



## **Bibliographie**





Monographies :

American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4<sup>ième</sup> édition (DSM-IV), Washington D.C.: American Psychiatric Association, 1994, 886 pages.

Andersen, Hans Christian, *Contes choisis*, Paris: Gallimard, 1987 (1835-1873), 348 pages.

Arendt, Hannah, *Considérations morales*, Paris : Rivages Poche, Petite bibliothèque, 1971, 78 pages.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris : Calmann-Lévy, 1972, 249 pages.

Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme et Eichmann à Jérusalem*, Paris : Gallimard, 2002, 1615 pages.

Aristophane, « Les nuées », dans *Théâtre complet, Tome I*, Paris : Gallimard et Librairie Générale Française, 1965 (Ve siècle av. J.-C.), pages 209-310.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris : GF Flammarion, 2004 (IVe siècle av. J.-C.), 560 pages.

Aristote, *Les Politiques*, Paris : Flammarion, 2008 (IVe siècle av. J.-C.), 518 pages.

Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, Paris : Gallimard, 1964, 251 pages.

Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris : Gallimard, 2000 (413-426), 1308 pages.

Austin, John L., *Quand dire, c'est faire*, Paris : Seuil, 1962, 183 pages.

Beck, Aaron T., *Prisonniers de la haine : les racines de la violence*, Paris : Masson, 2002, 381 pages.

Bergeret, Jean, *La violence fondamentale*, Paris : Dunod, 1984, 251 pages.

Blosfeld, Hans-Peter et Gerald Prein (dir.), *Rational Choice Theory and Large Scale Data Analysis*, Boulder, Westview Press, 1998, 324 pages.

Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, Paris : Fayard, 1986 (1576), 6 volumes.

Boyer, Frédéric, *La Bible, nouvelle traduction*, Paris : Bayard, 2001 (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.- I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.), 3186 pages.

Braud, P.A., *Bourreaux/Victimes : trajectoires individuelles, reconversions, réparations... Profils et trajectoires de miliciens*, Paris : Groupe de recherche « Faire la paix » : du crime de masse au peacebuilding, Centre d'Études et de Recherches Internationales, Science po, 2001, pages 8-14.

Braudel, Fernand, *Le temps du monde : civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIII<sup>e</sup> siècles, tome III*, Paris : Armand Colin, 1979, 607 pages.

Burns, Arthur Frank et Wesley Clair Mitchell, *Measuring Business cycles*, New York : National Bureau of Economic Research, 1964, 560 pages.

Cardini, Franco, *La culture de la guerre Xe-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Gallimard, 1992, 479 pages.

Cassin, Barbara, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), *Vérité, réconciliation, réparation*, Paris : Le Seuil, 2004, 365 pages.

Cicéron, *De la république*, Paris : Librairie Garnier Frères, 1932 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), 427 pages.

Chesnais, Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris : Robert Laffont, 1981, 511 pages.

Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris : Les éditions de minuit, 1974, 186 pages.

Clastres, Pierre, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris : Éditions du Seuil, 1980, 297 pages.

Clastres, Pierre, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, Paris : Éditions de l'aube, 1997, 94 pages.

Clausewitz, Carl von, *De la guerre*, Paris : Librairie académique Perrin, 1999 (1832), 348 pages.

Corten, André, *Diabolisation et mal politique, Haïti : misère, religion et politique*, Montréal, CIDIHCA/Karthala, 2000, 245 pages.

Corten, André (dir.), *Les frontières du politique en Amérique latine : Imaginaires et émancipation*, Paris : Karthala, 2006, 271 pages.

Corten, André, *L'autre moitié de l'Amérique du Sud : Lettres à mon petit-fils*, Montréal : Mémoire d'encrier, 2008, 175 pages.

D'Aquin, Thomas, *Somme Théologique*, Paris : Les éditions du Cerf, 1984-1986 (1266-1273), 4 tomes.

Dante, *La divine comédie, L'Enfer*, Paris : GF Flammarion, 2004 (1314), 378 pages.

Dante, *La divine comédie, Le Purgatoire*, Paris : GF Flammarion, 2005 (1316), 374 pages.

Dante, *La divine comédie, Le Paradis*, Paris : GF Flammarion, 2004 (1321), 374 pages.

De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe I*, Paris : Gallimard, 1949, 510 pages.

De Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe II*, Paris : Gallimard, 1949, 588 pages.

De Beauvoir, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris : Gallimard, 1968, 370 pages.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, 391 pages.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris : Éditions de minuit, 1980, 643 pages.

Derriennic, Jean-Pierre, *Les guerres civiles*, Mayenne : Presses de sciences po, 2001, 281 pages.

De Salisbury, Jean, *The Stateman's Book. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eight Books, of the Policraticus*, New York : Russell & Russell, 1963 (XIIe siècle), 410 pages.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris : Éditions Montaigne, 1951 (1637), 245 pages.

Dumézil, Georges, *Heur et malheur du guerrier*, Paris : Flammarion, 1985, 236 pages.

Durkheim, Émile, *Règles de la méthode sociologique*, Paris; Presses Universitaires de France, 1967 (1894), 149 pages.



Einstein, Albert et Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre?*, Paris : Rivages, 2005 (1933), 80 pages.

Enriquez, Eugène, *De la horde à l'État : Essai de psychanalyse du lien social*, Mayenne : Gallimard, 1983, 460 pages.

Épictète, *Ce qui dépend de nous & Entretiens*, Paris : Arléa, 1991 (Ier-IIe siècle apr. J.-C.), 203 pages.

Érasme, *Éloge de la folie, suivi de la lettre d'Érasme à Dorpius*, Paris : Garnier-Flammarion, 1964 (1511), 185 pages.

Esopé, *Fables*, Paris : Flammarion, 1995 (VIe siècle av. J.-C.), 299 pages.

Euripide, « Les Bacchantes », dans *Tragédies complètes II*, Paris : Gallimard, 1962 (Ve siècle av. J.-C.), pages 1205-1278.

Evola, Julius, *Le fascisme vu de droit; suivi de Notes sur le IIIe Reich*, Paris : Totalité, 1981, 166 pages.

Falls, Cyril, *The art of war, from the Age of Napoleon to the present day*, New York : Oxford University Press, 1961, 240 pages.

Feyerabend, Paul, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris : Seuil, 1988 (1975), 349 pages.

Feyerabend, Paul, *Dialogues sur la connaissance*, Paris : Seuil, 1998 (1991), 277 pages.

Foucault, Michel, *Archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, 275 pages.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972, 688 pages.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975, 360 pages.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, 211 pages.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris : Gallimard, 1984, 339 pages.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984, 334 pages.

Foucault, Michel, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris : Gallimard, 1994, 1707 pages.

Frappat, Hélène, *La violence*, Paris : GF Flammarion, 2000, 251 pages.

Freud, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971 (1927), 100 pages.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971 (1929), 107 pages.

Freud, Sigmund, *Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 1980 (1913), 186 pages.

Freud, Sigmund, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris : Éditions Payot, 1981 (1921), pages 83-176.

Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris : Petite bibliothèque Payot, 1983 (1917), 443 pages.

Freud, Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste, trois essais*, Paris : Gallimard, 1986 (1939), 256 pages.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1992, 452 pages.

Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris : Hachette, 1998, 486p.

Girard, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris : Grasset, 1999, 297 pages.

Girard, René, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris : Desclée de Brouwer, 2001, 192 pages.

Girard, René, *Le sacrifice*, Paris : Bibliothèque nationale de France, 2003, 69p.

Godbout, Louis, *Nietzsche et la probité*, Montréal : Liber, 2008, 225 pages.

Goethe, *Faust I et 2*, Paris : Flammarion, 1984 (1808 et 1832), 554 pages.

Graves, Robert, *Les mythes grecs*, Paris : Fayard, 1958, 870 pages.

Green, Donald P., et Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*, New Haven et London : Yale University Press, 239 pages.

Grégoire le Grand, *Registre des lettres II (Livre III-IV)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2008 (VI<sup>e</sup> siècle), 430 pages.

Gruyer, Frédérique, Martine Fadier-Nisse et Pierre Sabourin, *La violence impensable. Inceste et maltraitance*, Paris : Nathan, 1991, 263 pages.

Habermas, Jürgen, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris : Payot, 1993, 324p.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, tome I, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Francfort : Fayard, 1987, 448p.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel, tome II, Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Francfort : Fayard, 1987, 477p.

Hegel, *Logique, Tome premier*, Bruxelles : Culture et civilisation, 1969 (1812-1816), 489 pages.

Hegel, *Logique, Tome second*, Bruxelles : Culture et civilisation, 1969 (1812-1816), 390 pages.

Hegel, *Logique du concept*, Paris : Éditions Montaigne, 1971 (1812), 578 pages.

Hegel, *Science de la logique*, Paris : J. Vrin, 1986 (1812), 646 pages.

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Gallimard, 1993 (1807), 1346 pages.

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard, 1940 (1821), 380 pages.

Heidegger, Martin, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris : Gallimard, 1971 (1935-1936), 254 pages.

Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Paris : Éditions Gallimard, 1986 (1924), 589 pages.

Hentsch, Thierry, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1993, 115 pages.

Hentsch, Thierry, *Raconter et Mourir : aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, 431 pages.

Hentsch, Thierry, *Le temps aboli*, Montréal : Éditions Bréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2005, 410 pages.

Héraclite D'Éphèse, *Fragments*, Paris : Éditions Findakly, 1986 (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 117 pages.

Héritier, Françoise, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, 1996, 332 pages.

Héritier, Françoise, *De la violence, Tome I*, Paris : Odile Jacob, 1996, 400 pages.

Héritier, Françoise, *De la violence, Tome II*, Paris : Odile Jacob, 1999, 350 pages.

Hérodote, *Histoire, Tome I*, Québec : Bélisle, 1964 (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 388 pages.

Hésiode, *La Théogonie*, Vevey : Éditions de l'Aire, 2005 (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 140 pages.

Hobbes, *Le Citoyen*, Paris : Flammarion, 1982 (1642), 408 pages.

Hobbes, *Léviathan*, Paris : Gallimard, 2000 (1650), 1026 pages.

Homère, *L'Iliade*, Paris : Babel, 1995 (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 552 pages.

Homère, *L'Odyssée*, Paris : GF Flammarion, 1965 (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 380 pages.

Houballah, Adnan, *Le virus de la guerre civile est en chacun de nous*, Paris : Albain Michel, 1996, 280 pages.

Hume, David, *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, Paris : Éditions Montaigne, 1968 [1739-1740], 766 pages.

Ignatieff, Michael, *L'honneur du guerrier : guerre ethnique et conscience moderne*, Laval : Les Presses de l'Université Laval, 1998, 210 pages.

Judah, T., *The Serbs : History, Myths and the Destruction of Yugoslavia*, New Haven : Yale University Press, 1997, 368 pages.



Kaldor, Mary, *New and Old Wars : Organized Violence in a Global Era*, Stanford : Stanford University Press, 1999, 200 pages.

Kant, *Critique de la raison pure*, Paris : Gallimard, 1980 (1781), 1018 pages.

Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris : Gallimard, 1985 (1788), 252 pages.

Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris : Gallimard, 1985 (1790), 561 pages.

Kant, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1985 (1795), 190 pages.

Kleist, Heinrich von, *Penthésilée*, Paris : Actes Sud-Papiers, 1998 (1808), 136 pages.

Knibiehler, Yvonne, *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris : Presses Universitaires de France, 2002, 127 pages.

Kuhn, Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion, 2008 (1962), 284 pages.

Labica, Georges, *Démocratie et révolution*, Paris : Le Temps des cerises, 2004, 202 pages.

Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 1966, 923 pages.

Laërce, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris : Librairie Générale de France, 1999 (III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.), 1398 pages.

Langlois, Simon Alexandre et Philippe-Édouard Foucaux (trad.), *Rig-Veda ou Livre des hymnes*, Paris : A. Maisonneuve, 1984 (X-IX<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), 646 pages.

La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, Paris : Gallimard, 1976 (1665), 314 pages.

Leibniz, *Principe de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, Paris : Flammarion, 1996, 322 pages.

Lemkin, Raphael, *Qu'est-ce qu'un génocide*, Monaco : Éditions du Rocher, 2008, 315 pages.

Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris : Flammarion, 1984 (1690), 408 pages.

Lorenz, Konrad, *L'agression : Une histoire naturelle du mal*, Paris : Flammarion, 1963, 314 pages.

Lovecraft, H.P., *The Call of Chtulhu and Other Weird Stories*, Londres et New York : Penguin Books, 1999 (1926), 420 pages.

Machiavel, « Lettres familières », dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 1996 (1498-1527), pages 1223-1260.

Machiavel, « Le Prince », dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 1996 (1513), pages 95-178.

Machiavel, « L'art de la guerre », dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 1996 (1521), pages 463-620.

Machiavel, « Discours sur la première décade de Tite-Live », dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 1996 (1531), pages 179-461.

Malinowski, Bronislaw K., *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris : Payot et Rivages, 2000 (1929), 405 pages.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris : Calmann-Lévy, 1987, 250 pages.

Marcel, Jean (trad.), *Le chant de Gilgamesh*, Outremont : Petite collection Lanctôt, 1998 (XVIII-VIIIe siècles av. J.-C.), 70 pages.

Marx, Karl, *Le Capital, Livre I*, Paris : Gallimard, 1968 (1867), 1053 pages.

Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago : University of Chicago Press, 1972 (1934), 401 pages.

Ministère de l'Intérieur français, *L'étude nationale sur les morts violentes au sein du couple*, 2008, 19 pages.

Molina, Vanessa, *Entre sens et expression : le concept d'imaginaire politique selon les œuvres de Cornelius Castoriadis, Paul Ricœur et Ernesto Laclau*, Mémoire de maîtrise, Montréal : Université du Québec à Montréal, 2007, 157 pages.

Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris : GF Flammarion, 1995 (1721), 347 pages.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris : Gallimard, 1995 (1758), 1628 pages.

More, Thomas, *Utopia*, New Haven et London : Yale University Press, 1964 (1516), 158 pages.

Nietzsche, « Naissance de la tragédie grecque », dans *Œuvres, Tome I*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1872), pages 1-130.

Nietzsche, « Considérations inactuelles », dans *Œuvres, Tome I*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1873-1876), pages 131-416.

Nietzsche, « Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres », dans *Œuvres, Tome I*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1878-1879), pages 417-956.

Nietzsche, « Aurore. Pensées sur les préjugés moraux », dans *Œuvres, Tome I*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1881), pages 957-1212.

Nietzsche, « Le Gai savoir », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1882-1887), pages 1-265.

Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1883-1885), pages 267-545.

Nietzsche, « Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1886), pages 547-737.

Nietzsche, « La Généalogie de la morale. Pamphlet », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1887), pages 739-889.

Nietzsche, « Le Crépuscule des idoles ou comment on philosophe au marteau », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1888), pages 931-1030.

Nietzsche, « L'Antéchrist. Imprécation contre le christianisme », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1888), pages 1031-1103.

Nietzsche, « Ecce homo. Comment on devient ce qu'on est », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1888), pages 1105-1198.

Nietzsche, « Nietzsche contre Wagner. Pièces au dossier d'un psychologue », dans *Œuvres, Tome II*, Paris : Robert Laffont, 1993 (1888), pages 1199-1232.

Olivier Lawrence, *Le savoir vain. Relativisme et désespérance politique*, Montréal : Liber, 1998, 112 pages.

Olivier Lawrence, *Contre l'espoir comme tâche politique; suivi de Critique radicale. Essai d'impolitique*, Montréal : Liber, 2004, 247 pages.

Olivier Lawrence, *Détruire : la logique de l'existence*, Montréal : Liber, 2008, 120 pages.

Onfray, Michel, *Le crépuscule d'une idole : l'affabulation freudienne*, Paris : Grasset, 2010, 612 pages.

Pascal, *Pensée*, Paris : Librairie Générale Française, 1972 (1669), 480 pages.

Pedrazzini, Yves, *La violence des villes*, Tunis : Le livre équitable, 2005, 254 pages.

Piaget, Jean, *La construction du réel chez l'enfant*, Paris : Delachaux et Niestlé, 1977, 342 pages.

Platon, *La République*, Paris : GF Flammarion, 1966 (IVe siècle av. J.-C.), 510 pages.

Platon, *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Paris : GF Flammarion, 1967 (IVe siècle av. J.-C.), 503 pages.

Platon, *Apologie de Socrate & Criton*, Paris : GF Flammarion, 1997 (IVe siècle av. J.-C.), 260 pages.

Platon, *Phèdre*, Paris : GF Flammarion, 2004 (IVe siècle av. J.-C.), 416 pages.

Platon, *Le politique*, Paris : GF Flammarion, 2003 (IVe siècle av. J.-C.), 316 pages.

Platon, *Lettres*, Paris : GF Flammarion, 2004 (IVe siècle av. J.-C.), 316 pages.

Platon, « Le Sophiste », dans *Œuvres complètes*, Paris : Flammarion, 2011 (IVe siècle av. J.-C.), pages 1811-1876.

Plutarque, *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, suivi de *À un dirigeant sans éducation*, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2007 (Ier-IIe siècles apr. J.-C.), 199 pages.

Polybe, *Histoire*, Paris : Gallimard, 2004 (IIe siècle av. J.-C.), 1344 pages.



Popper, Karl R., *La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot, 1973 (1934), 480 pages.

Puget, Janine, *et al*, *Violence d'État et psychanalyse*, Paris : Dunod et Bordas, 1987, 227 pages.

Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre le Grand, Tome I*, Clermont-Ferrand : Paleo, 2005 (Ier siècle apr. J.-C.), 215 pages.

Rawls, John, *Libéralisme politique*, Paris : Seuil, 1995, 450 pages.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 1997, 645 pages.

Richard, Alexis, *La mort en perspective : crise de la logique en théorie relations des relations internationales et analyse de la Guerre de six jours*, Mémoire de maîtrise, Montréal : Université du Québec à Montréal, 2004, 136 pages.

Rousseau, Jean-Jacques, *Le contrat social*, Paris : Garnier, 1975 (1762), 506 pages.

Roussel, Pierre, *Encyclopédie et Système physique et moral de la femme*, Paris : Caille et Ravier, 1820 (1775), 422 pages.

Sade, *Les 120 journées de Sodome*, Paris : 10/18, 1975 (1785), 447 pages.

Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris : Gallimard, 2003 (1791), 443 pages.

Saint-Simon, *Mémoires*, Paris : Gallimard, 1990 (1788), 7 volumes.

Sémelin, Jacques, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris : Seuil, 2005, 485 pages.

Sénèque, *De la providence, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, Du loisir*, Paris : Éditions Flammarion, 2003 (Ier siècle apr. J.-C.), 228 pages.

Shakespeare, *Hamlet*, Paris : Flammarion, 1995 (1603), 541 pages.

Sloterdijk, Peter, *Tempérament philosophique : de Platon à Michel Foucault*, Paris : Libella/Maren Sell, 2011, 155 pages.

Spinoza, *L'Éthique*, Paris : Gallimard, 1954 (1677), 398 pages.

Staub, Ervin, *The Roots of Evil : Th Origins of Genocide and Other Group Violence*, Massachusetts : Cambridge University Press, 1989, 352 pages.

Sun Zi, *L'art de la guerre*, Paris : Éditions Payot et Rivages, 2004 (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 179 pages.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse, Tomes I*, Paris : Gallimard, 1964 (Ve siècle av. J.-C.), 512 pages.

Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse, Tomes II*, Paris : Gallimard, 1964 (Ve siècle av. J.-C.), 510 pages.

Tite-Live, *Histoire de Rome depuis ses fondations, Livre I à III*, Clermont-Ferrant : Paleo, 2004 (I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.), 288 pages.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique, Tome I*, Paris : Gallimard, 1961 (1835), 631 pages.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique, Tome II*, Paris : Gallimard, 1961 (1840), 471 pages.

Tocqueville, Alexis de, « État social et politique de la France avant et après 1789 », dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 1986 (1840), 1178 pages.

Tolstoï, Léon, *Guerre et paix, Tome I*, Paris : Le livre de poche, 2004 (1865), 776 pages.

Tolstoï, Léon, *Guerre et paix, Tome II*, Paris : Le livre de poche, 2004 (1869), 795 pages.

Tournier, Michel, *Le Roi des Aulnes*, Paris : Gallimard, 1975, 515 pages.

Valentino, Benjamin A., *Final Solutions : Mass Killing and Genocide in the XXth Century*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2004, 317 pages.

Virgile, *L'Énéide*, Paris : GF Flammarion, 1965 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.), 442 pages.

Waller, James, *Becoming Evil : How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*, New York : Oxford University Press, 2002, 336 pages.

Waltz, Kenneth N., *Theory of International politics*, New York: Random House, 1979, 251 pages.

Walzer, Michael, *Guerres justes et injustes, argumentation morale avec exemples historiques*, Paris : Belin, 1999, 488 pages.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Gallimard, 2004 (1904), 531 pages.

Weber, Max, *La science, profession et vocation*, Marseille : Agone, 2005 (1917), 300 pages.

Weber, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris : La Découverte, 2003 (1917-1919), 206 pages.

Wendt, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999, 429 pages.

Xénophon, *Économique*, Paris : Les Belles Lettres, 1949 (IVe siècle av. J.-C.), 119 pages.

Xénophon, *Banquet*; suivi de *Apologie de Socrate*, Paris : Gallimard, 1994 (IVe siècle av. J.-C.), 158 pages.

### Chapitres :

Lacan, Jacques, « L'agressivité en psychanalyse : rapport théorique présenté au XIe congrès des psychanalystes de langue française », dans *Écrits*, Paris : Seuil, 1966 (1948), pages 101-124.

Leca, Jean, « La "rationalité" de la violence politique », dans *Le phénomène de la violence politique : Perspectives comparatistes et paradigme égyptien*, Le Caire : CEDEJ, Dossiers du CEDEJ, 1994, pages 17-42.

Kant, Emmanuel, « Pour la paix perpétuelle », dans *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1985 (1795), pages 51-98.

Nicholson, Michael, « Social Science and the Study of Conflict », *Rationality and the analysis of international conflict*, Cambridge : Cambridge University Press, pages 25-41.

Strauss, Leo, « Qu'est-ce que la philosophie politique? », dans *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992, pages 15-32.

Wedge, B., « The Individual, the Group and War », dans Heinrich Z. Winnik, Mortimer Ostow et Rafael Moses (dir.), *Psychological Bases for War*, New York : Jerusalem Academic Press, 1973, pages 65-82.

Articles :

Addi, Lahouari, « Violence symbolique et statut du politique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », dans *Revue française de science politique*, vol.51, no.6, 2001, pages 949-963.

Al-Rachid, Loulouwa et Édouard Méténier, « À propos de la violence "irakienne". Quelques éléments de réflexion sur un lieu commun », dans *A contrario*, vol.5, no.2, 2007, pages 114-133.

Anand, Paul et Cristina Santos, « Violent crime, gender inequalities and well-being : models based on a survey of individual capabilities and crime rates for England and Wales », dans *Revue d'économie politique*, vol.117, no.1, 2007, pages 135-160.

Anderson, K.L., « Gender, status, and domestic violence : An integration of feminist and family violence approaches », dans *Journal of Marriage and the Family*, n.59, 1997, pages 655-669.

Ascher, William, « The Moralism of Attitudes Supporting Intergroup Violence », dans *Political Psychology*, vol.7, no.3, septembre 1986, pages 403-425.

Askofaré, Sidi et Marie-Jean Sauret, « Clinique de la violence. Recherche psychanalytique », dans *Cliniques méditerranéennes*, no.66, 2002, pages 241-260.

Ball-Rockeach, S.J., « Normative and deviant violence from a conflict perspective », dans *Social Problems*, vol.28, no.11, octobre 1981, pages 45-62.

Bax, M., « Warlords, Priests and the Politic of Ethnic Cleasing : A Cases Study From Rural Bosnia-Herzegovina », dans *Ethnic and Racial Studies*, vol.23, no.1, 2000, pages 16-36.

Berger, Maurice, « Pourquoi est-il si difficile de penser le soin des jeunes extrêmement violents? », dans *Cahiers de psychologie clinique*, vol.17, no.2, 2001, pages 215-229.

Berger, Maurice et Alain Ferrant, « Notes cliniques sur la cruauté pathologique de l'enfant », dans *Cahiers de psychologie clinique*, vol.22, no.1, 2004, pages 125-139

Bergeret, Jean, « La mère, l'enfant... et les autres. Violence et agressivité », dans *Psychothérapies*, vol.22, no.3, 2002, pages 131-141.



Bolger, N., A. DeLongis, R.C. Kessler et E. Wethington, « The contagion of stress across multiple roles », dans *Journal of Marriage and the Family*, no.51, 1989, pages 175-183.

Braud, Philippe, « Violence symbolique et mal-être identitaire », dans *Raisons politiques*, no.9, 2003, pages 33-47.

Cesari, Jocelyne, « Qu'en est-il de la ville? », dans *Raisons politiques*, no.9, 2003, pages 113-124.

Condon, Stephanie *et al.*, « Insécurité dans les espaces publics : comprendre les peurs féminines », dans *Revue française de sociologie*, vol.46, no.2, 2005, pages 265-294.

Debarbieux, Éric, « Les enquêtes de victimation en milieu scolaire : leçons critiques et innovations méthodologiques », dans *Déviance et Société*, vol.28, no.3, 2004, pages 317-333.

Doneganu, Jean-Marie et Marc Sadoun, « Ce que le politique dit de la violence », dans *Raisons politiques*, no.9, 2003, pages 3-18.

Doyle, Michael W., « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs », dans *Philisophy and Public Affairs*, vol.12, no.3, 1983, pages 205-235.

Doyle, Michael W., « Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, part II », dans *Philisophy and Public Affairs*, vol.12, no.4, 1983, pages 323-353.

Doyle, Michael W., « Liberalism and World Politics », dans *The American Political Science Review*, vol.80, no.4, 1986, pages 1151-1169.

Dupont, B., « Security in the Age of Networks », dans *Policing and Society*, vol.14, no.1, 2004, pages 76-91.

Euban, Roxanne, « Rational Choice theory and Fundamentalism : when World Views Collide », dans *Political Psychology*, no.16, 1995, pages 157-178.

Francalanza, Éric, « La violence dans les illustres françaises de Robert Challe (1713) », dans *Imaginaire et Inconscient*, no.4, 2001, pages 115-132.

Gaillard, Georges, « Liaison de la violence et génération. Une institution aux prises avec le refus de la temporalité », dans *Cliniques méditerranéennes*, no.78, 2008, pages 131-150.

Garnier, Jean-Pierre, « Une violence éminemment contemporaine. L'espace public urbain comme scène "post-historique" », dans *Espaces et sociétés*, vol.128-129, no.1-2, 2007, pages 55-69.

Gillis, A.R., « Litteracy and the Civilization of Violence in 19th-Century France », dans *Sociological Forum*, vol.9, no.3, septembre 1994, pages 371-401.

Green, A., « Sources, poussées, buts et objets de la violence », dans *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, no.18, 1995, pages 215-260.

Grimm-Thomas, K. et M. Perry-Jenkins, « All in a day's work : Job experiences, self-esteem, and fathering in working-class families », dans *Family Relations*, no.43, 1994, pages 174-181.

Held, Virginia, « The Media and Political Violence », dans *The Journal of Ethics*, vol.1, no.2, 1997, pages 187-202.

Heyden, Robert M., « Rape and Rape Avoidance in Ethno-National Conflicts : Sexual Violence in Liminalized States », dans *American Anthropologist*, vol.102, no.1, mars 2000, pages 27-41.

Joliffe, R., R. Lakesdown et C. Robinson, « Autism, a personal account », dans *Communication*, vol.26, no.3, pages 12-19.

Jury, Patrick, « Violence intrafamiliale ordinaire, une Clinique systémique de l'individu », dans *Thérapie familiale*, vol.23, no.3, 2003, pages 275-287.

Kalyvas, Stathis N., « The Ontology of "Political Violence" : Action and Identity in Civil Wars », dans *Perspectives on Politics*, vol.1, no.3, septembre 2003, pages 475-494.

Kalyvas, Stathis N., « The Paradox of Terrorism in Civil War », dans *The Journal of Ethics*, vol.8, no.1, 2004, pages 97-138.

Keohane, Robert O., « International Institutions : Two Approaches », dans *International Studies Quarterly*, vol.32, no.4, décembre 1988, pages 379-396.

Kelman, H.C., « Violence without Moral Restraints : Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimizer », dans *Journal of Social Issues*, vol.29, no.4, 1973, pages 25-61.

Klein, Jean-Pierre, « Adolescents et violence créatrice », dans *Adolescence*, no.59, 2007, pages 145-163.

Klein, Jonathan, « Sport universitaire, violence et construction de l'identité masculine aux États-Unis de l'ère progressiste aux années 1930 », dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, no.99, 2008, pages 221-233.

Kratochwill, Friedrich, « Constructing a New Orthodoxy? Wendt's "Social Theory of International Politics" and the Constructivist Challenge », dans *Millennium: Journal of International Studies*, vol.29, no.1, 2000, pages 73-101.

Kreidie, Lina H. et Kristen R. Monroe, « Psychological Boundaries and Ethnic Conflict : How Identity Constrained Choice and Worked to Turn Ordinary People into Perpetrators of Ethnic Violence during the Lebanese Civil War », dans *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol.16, no.1, automne 2002, pages 5-36.

Kritzer, Herbert M., « Political Protest and Political Violence : A Nonrecursive Causal Model », dans *Social Forces*, vol.55, no.3, mars 1977, pages 630-640.

Lacan, Jacques, « Deux notes sur l'enfant », dans *Ornicar?*, no.37, avril-juin 1986, pages 13-14.

Laroche, Denis, « Premier bilan de l'évolution de la prévalence et du taux de prévalence de la violence conjugale au Québec et au Canada entre 1993 et 2004 », Institut de la statistique du Québec, dans *Données sociodémographiques en bref*, vol.11, no.2, Février 2007, 8 pages.

Latham, Robert, « Democracy and War-Making : Locating the International Liberal Context », dans *Millennium : Journal of International Studies*, vol.22, no.1, 1993, pages 139-164.

Lefranc, Sandrine, « La "juste distance" face à la violence », dans *Revue internationale des sciences sociales*, no.174, 2002, pages 505-513.

Martinez, Luis, « Violences islamistes », dans *Critique internationale*, no.20, pages 114-116.

Melzer, Scott A., « Gender, Work, and Intimate Violence : Men's Occupational Violence Spillover and Compensatory Violence », dans *Journal of Marriage and the Family*, vol.64, no.4, novembre 2002, pages 820-832.

Ménissier, Thierry, « Philosophie politique et anthropologie de la férocité », dans *Raisons politiques*, no.9, 2003, pages 19-31.



Monroe, Kristen R., « "But What Else Could I Do?" A Cognitive-Perceptual Theory of Ethical Political Behavior », dans *Political Psychology*, no.16, 1994, pages 1-22.

Monroe, Kristen R., « Moral Action and a Sens of Self : The Importance of Categorization for Moral Action », dans *The American Journal of Political Science*, vol.45, no.3, juillet 2001, pages 491-207.

Moscovitz, Jean-Jacques, « Coupure freudienne et violence. Réflexions sur l'efficacité de la psychanalyse », dans *Figures de la psychanalyse*, no.15, 2007, pages 118-128.

Natanson, Madeleine, « L'imaginaire dans l'éducation entre l'orage et l'outrage », dans *Imaginaire & Inconscient*, no.9, 2003, pages 41-56.

Navet, Georges et Patrice Vermeren, « Théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie », dans *Topique*, vol.83, no.2, 2003, pages 43-53.

Nieburg, H.L., « Uses of Violence », *The Journal of Conflict Resolution*, vol.7, no.1, mars 1963, pages 43-54.

Raffin, Cinzia, « La violence qui se cache derrière le problème de l'autisme », dans *Thérapie familiale*, vol.22, no.1, 2001, pages 21-38.

Rémy, Gérard, « La violence et la rançon payée au démon. Sa réinterprétation par René Girard », dans *Recherches de science religieuse*, vol.91, no.1, 2003, pages 45-73.

Richard, Alexis, « La violence de l'amour : de la civilisation à la violence », dans *Cahiers des imaginaires*, vol.4, no.6, octobre 2006, pages 13-41.

Richard, Alexis, « Thierry sur le seuil. Hentsch à la recherche de sa politique », dans *Les cahiers de l'idiotie*, vol.1, no.2, 2009, pages 174-219.

Rousseau, Vanessa, « Lilith : une androgyne oubliée », dans *Archives de sciences sociales des religions*, no.123, 2003, pages 61-75.

Roussillon, R., « Violence subjective et paradoxalité », dans *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, n.18, 1995, pages 69-82.

Rule, James B., « Les leçons du choix rationnel : La théorie du choix rationnel contre les sciences sociales? Bilan des débats contemporains », dans *Sociologie et sociétés*, vol.34, no.1, 2002, pages 51-78.



Salzman, Philip Carl, « The Iron Law of Politics », dans *Politics and the Life Sciences*, vol.23, no.2, septembre 2004, pages 20-39.

Sarkesian, S.C., « Low-Intensity Conflict : Conception, Principles, and Policy Guidelines », dans *Air University Review*, vol.36, no.2, pages 4-23.

Schrod, Hannelore, « Violence potentielle des professions en lien avec différents contextes », dans *Thérapie Familiale*, vol.25, no.3, 2004, pages 323-338.

Senechal de la Roche, Roberta, « Collective Violence as Social Control », dans *Sociological Forum*, vol.11, no.1, mars 1996, pages 97-128.

Senechal de la Roche, Roberta, « Why Is Collective Violence Collective? », dans *Sociological Theory*, vol.19, no.2, juillet 2001, pages 126-144.

Shoos, Diane, « Representing Domestic Violence : Ambivalence and Difference in "What's Love Got to Do with it" », dans *NWSA Journal*, vol.15, no.2, 2003, pages 57-75.

Simpson, Graeme, « Amnistie et crime en Afrique du Sud après la Commission "Vérité et réconciliation" », dans *Cahiers d'Études Africaines*, vol.44, cahiers 173/174, 2004, pages 99-126.

Sioui, Georges E., « Quatre Amériques, une seule Grande Île sur le dos de la tortue », dans *Les cahiers de l'idiotie*, vol.1, no.1, 2008, pages 247-259.

Tanner, Samuel, « Saisir la violence de masse : le nettoyage ethnique en Bosnie et l'apport d'une perspective locale et d'une approche de réseau », dans *Déviance et Société*, vol.31, no.3, 2007, pages 235-256.

Vignault, Jacques, « Pour "quoi" la guerre », dans *Topique*, no.99, 2007, pages 177-196.

Vignault, Jacques, « Fortifier la justice ou justifier la force? », dans *Topique*, no.102, 2008, pages 51-70.

Von Trotha, Trutz, « Mondialisation violente, violence mondialisée et marché de la violence. Jalons d'une sociologie criminologique de la guerre », dans *Déviance et Société*, vol.29, no.3, 2005, pages 285-298.

Welch, Cheryl B, « Colonial Violence and the Rhetoric of Evasion : Tocqueville on Algeria », dans *Political Theory*, vol.31, no.2, avril 2003, pages 235-264.

Winter, David G., « Power, Sex, and Violence : A Psychological Reconstruction of the 20th Century and Intellectual Agenda for Political Psychology », dans *Political Psychology*, vol.21, no.2, juin 2000, pages 383-404.

Films

Jacquet, Luc (réal.), *La marche de l'empereur*, Paris : Bonne Pioche Production, Buena Vista International Film, Production France, Canal+, Alliance de Production Cinématographique, janvier 2005, 85 minutes.

Scorsese, Martin (real.), *Shutter Island*, Hollywood : Phoenix Pictures, Sikelia Productions, Appian Way, Hollywood Gang Productions, Paramount Pictures, février 2010, 148 minutes.